al-Andalus
MAgREB

REVISTA DEL ÁREA DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
DE LA UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Volumen 19 (2012)

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
CÁDIZ, 2012

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SUMARIO

Artículos:

ALAOUI, Mouley Hafid: *Tanāṣṣ al-ḥaky fī riwāyat* al-ẖīmiyāʾī *ʾaw Bāwlū Kwīlū sāriq* ḥulm al-ʿarab [“La intertextualidad en la novela *El alquimista*, o Paulo Coelho, ladrón de *El sueño de los árabes*”] 9-30

BOUKTHIR, Moustari: *al-māʾ wa-t-tawṭīn bi-l-qurà l-ǧabaliyya bi-l-ǧanūb at-tūnisī. Mulāḥaẓāt wa-iḍāʾāt ḥawl qaryat as-Sanad* [“El agua y el asentamiento en las poblaciones montañesas del Sur tunecino. Observaciones y aclaraciones entorno al poblado de as-Sanad”] 31-69

CABO GONZÁLEZ, Ana María:*Una experiencia en el aula: Edición y traducción del* Kitāb al-ŷāmiʿ *de Ibn al-Bayṭār. Capítulo de la letra ʿayn (2ª parte)* 71-94

CORRIENTE, Federico: *Notas complementarias a una colección de plantos fúnebres del Bajo Egipto* 95-185

COTTART, Nicole: *La muraille almohade d’Alcácer do Sal au Portugal. Les graffites (1)* 187-228

FERRANDO, Ignacio & Abdelouahab EL IMRANI: *El diccionario bilingüe árabe – español y español – árabe en ámbitos semánticos especializados. El caso del léxico del fútbol* 229-255

AL-GHESEINI, Zahir bin Badar: *Ǧamāliyyat al-muẖtārāt aš-šiʿriyyah al-andalusiyyah. Kitāb “at-Tašbîhât min ašʿârahl al-Andalus” li-Abī ʿAbd Allāh Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Kattānī* [“La estética en las antologías de poesía andalusí. El libro *at-Tašbîhât min ašʿâr ahl al-andalus* de Abû ʿAbd Allâh Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Kattânî (m. 420 H.) como modelo”] 257-278

GOZALBES CRAVIOTO, Enrique: *Las murallas de Tetuán (Marruecos)* 279-307

MAHMOUD-MAKKI HORNEDO, Laila-Carmen: *ʿAbd al-Qādir al-Ŷazāʾirī, líder de la resistencia argelina, poeta y místico* 309-344

OULD MOḤAMED BABA, Ahmed-Salem: *La* maḥaḍra *de Mauritania: Una universidad nómada* 345-360
PREVOST, Virginie: *L'apport des sources ibadites à la toponymie médiévale du Nafzāwa (Sud Tunisien)* 361-377
SHAFIK, Ahmed: *La doctrina de Abū Madyan: síntesis del sufismo oriental y occidental en el siglo XII* 379-411
AL-TAEE, Adel Awad: *aṣ-Ṣunūf wa-l-ḫidamāt fī ğayš dawlat al-murābiṭīn (430-539 h. 1144-1038 m.) fī l-maṣādir wa-l-marāğiʿ al-ʿarabiyya* ["Categorías y servicios en el ejército de la dinastía almorávide (430-539 h. 1144-1038 d.C.) en las fuentes árabes"] 413-453

Notas y comentarios:

GUERRERO PARRADO, Jairo: *Rap y revolución en el mundo árabe: Transcripción y traducción de tres canciones de rap árabe* 455-477

Reseñas:

AL-QAZWĪNĪ. *El libro de las plantas. Sección primera: de árboles y arbustos (al-Qazwīnī, s. XIII)*. Estudio preliminar, traducción, notas e índices de Ingrid Bejarano Escanilla y Ana María Cabo González. (Joaquín Bustamante Costa) 479-483
HERRERO MUÑOZ-COBO, Bárbara. *Las lenguas orales. Claves glosodidácticas*. (Francisco Moscoso García) 483-487
ZARROUK, Mourad. *Los traductores de España en Marruecos [1859-1939]*. (Francisco Moscoso García) 487-491

INDEX

Articles:

ALAOUI, Mouley Hafid: *Tanāṣṣ al-ḥaky fī riwāyat* al-ḫīmiyāʾī *aw Bāwlū Kwīlū sāriq* ḥulm al-ʕarab ["The Intertextuality in the novel *The Alchemist* or Paulo Coelho the thief of *Arab's dream*"] 9-30

BOUKTHIR, Moustari: *al-māʾ wa-t-tawṭīn bi-l-qurà l-ǧabaliyya bi-l-ǧanūb at-tūnisī. Mulāḥaẓāt wa-ʾiḍāʾāt ḥawl qaryat as-sanad* ["Water and population in the mountain villages of southern Tunisia. Comments and clarifications around the village of Sened"] 31-69

CABO GONZÁLEZ, Ana María: *An experience in the classroom: Edition and translation of* Kitāb al-jāmiʕ *of Ibn al-Bayṭār. ʕAyn chapter (second part)* 71-94

CORRIENTE, Federico: *Complementary notes to a wailing songs collection of Lower Egypt* 95-185

COTTART, Nicole: *The almohade wall of Alcácer do Sal in Portugal. The graffiti (1)* 187-228

FERRANDO, Ignacio & Abdelouahab EL IMRANI: *The bilingual dictionary Arabic - Spanish and Spanish - Arabic in semantic specialized areas. The case of the lexicon of football* 229-255

AL-GHESEINI, Zahir bin Badar: *Ǧamāliyyat al-muḫtārāt aš-šiʕriyyah al-andalusiyyah. Kitāb "at-Tašbîhât min ašʕâr ahl al-Andalus" li-Abī ʕAbd Allāh Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Kattānī* ["The aesthetics of Andalusi Poetry Anthologies. The book *At-tašbīhāt min ašʕār ahl al-andalus* by Abū ʕAbd Allāh Muḥammad ibn Al-Ḥasan al-Kattānī (d. 420 H.) as a model"] 257-278

GOZALBES CRAVIOTO, Enrique: *The wall of Tetouan (Morocco)* 279-307

MAHMOUD-MAKKI HORNEDO, Laila-Carmen: *ʕAbd al-Qādir al-Jazāʾirī, algerian resistance leader, poet and mystic* 309-344

OULD MOḤAMED BABA, Ahmed-Salem: *The* maḥaḍra *of*

Mauritania: A nomadic university 345-360
PREVOST, Virginie: *The contribution of the Ibadi sources to Nafzāwa's medieval toponymy (southern Tunisia)* 361-377
SHAFIK, Ahmed: *The doctrine of Abū Madyan: Synthesis of Eastern and Western Sufism in the 12th century* 379-411
AL-TAEE, Adel Awad: *aṣ-Ṣunūf wa-l-ẖidamāt fī ğayš dawlat al-murābiṭīn (430-539 h. 1144-1038 m.) fī l-maṣādir wa-l-marāğiʿ al-ʿarabiyya* ["Categories and services in the army of the Almoravid dynasty (430-539 h. 1144-1038 d.C.) in Arabic sources] 413-453

Notes and comments:

GUERRERO PARRADO, Jairo: *Rap and revolution in the Arab World:Transcription and translation of three arabic rap songs* 455-477

Reviews:

AL-QAZWĪNĪ. *El libro de las plantas. Sección primera: de árboles y arbustos (al-Qazwīnī, s. XIII).* Preliminary study, spanish translation with notes and indexes by Ingrid Bejarano Escanilla and Ana María Cabo González. (Joaquín Bustamante Costa) 479-483
HERRERO MUÑOZ-COBO, Bárbara. *Las lenguas orales. Claves glosodidácticas*. (Francisco Moscoso García) 483-487
ZARROUK, Mourad. *Los traductores de España en Marruecos [1859-1939]*. (Francisco Moscoso García) 487-491

الفهرس

مقالات

مولاي حفيظ العلوي.: تناص الحكي في رواية «الخيميائي» أو باولو كويلو سارق «حلم العرب» 30-9

مسطاري بوكثير: الماء والتوطين بالقرى الجبلية بالجنوب التونسي. ملاحظات وإضاءات حول قرية السند 69-31

أنا ماريا كابو غونثاليث: تجربة في قاعة الدرس: تحقيق وترجمة «كتاب الجامع» لابن البيطار. باب العين (القسم الثاني) 94-71

فيديريكو كورينتي: تعليقات تكميلية على مختارات الأغاني البكائية بمنطقة مصر السفلى .. 185-95

نيكول كوتارت: السور التاريخي الموحدي للقصر دوسال بالبرتغال. الكتابات الجدارية (١). 228-187

إيغناثيو فيراندو وعبد الوهاب العمراني: المعجم الثنائي اللغة العربي–إسباني والإسباني–عربي في حقول دلالية متخصصة. حالة مصطلحات كرة القدم 255-229

زاهر بن بدر الغُسيني: جماليةُ المُختاراتِ الشعريةِ الأندلُسية كتاب: (التشبيهات من أشعارِ أهلِ الأندلُس) لأبي عبد الله محمد بن الحسن الكتاني الطبيب(ت 420 هـ) أنموذجاً .. 278-257

إينريكي غوثالبيس كرابيوتو: أسوار مدينة تطوان (المملكة المغربية) 307-279

ليلى كارمن محمود مكي هورنيدو: عبد القادر الجزائري زعيم المقاومة الجزائرية شاعرا وصوفيا 344-309

أحمد سالم ولد محمد بابا: المحضرة بموريتانيا: جامعة البدو 360-345

فيرجيني بريفوست: مساهمة المصادر الإباضية في معرفة أسماء أماكن نفزاوة (جنوب تونس) في العصور الوسطى 377-361

أحمد شفيق: طريقة أبي مدين: ملتقى التصوف المشرقي والمغربي في القرن الثاني عشر الميلادي 411-379

عادل عواد الطائي: الصنوف والخدمات في جيش دولة المرابطين (430 - 539 هـ / 1038 - 1144 م) في المصادر والمراجع العربية 453-413

تقارير ومذكرات

خيرو غيريرو بارادو: أغاني الراب والثورة في العالم العربي: كتابة صوتية وترجمة لثلاث مقطوعات من الراب العربي.. 477-455

مقالات نقدية

القزويني: كتاب النبات. القسم الأول: في الشجر والشُجير (للقزويني في القرن الثالث عشر الميلادي) [وهو القسم الأول من النظر الثاني، في النبات، من الكتاب المسمى بـ«عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» لزكرياء بن محمد بن محمود القزويني]. دراسة أولية وترجمة إسبانية مع ملاحظات وفهارس لإنغريد بيخارانو إيسكانيليا و أنا ماريا كابو غونثاليث (خواكين بوستامانتي كوستا) 483-479

باربارا هيريرو مونيوث كوبو: اللغات الشفوية. مفاتيح علم تدريس اللغات (فرانثيسكو موسكوسو غارثيا) 487-483

مراد زروق: مترجمو إسبانيا في المغرب [1859 – 1939 م] (فرانثيسكو موسكوسو غارثيا) 491-487

تناص الحكي في رواية «الخيميائي» أو باولو كويلو سارق «حلم العرب»

مولاي حفيظ العلوي*
(جامعة محمد الخامس ، أكدال – الرباط)

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 9-30

Resumen: "La intertextualidad en la novela *El alquimista* o Paulo Coelho, el ladrón del "Sueño de los árabes". Este artículo aborda, en primera instancia, las premisas conceptuales de texto e intertexto dentro del discurso literario antiguo árabe y occidental, poniendo de relieve que todo texto es un reflejo consciente o inconsciente de la memoria acumulada de textos de diversas procedencias. En segunda instancia, se ofrece un estudio textual y un análisis de la novela *El alquimista* de Paulo Coelho, con especial atención a la interacción textual entre dicha novela y algunas tradiciones narrativas árabes, que se reflejan en el núcleo de la historia y en sus símbolos. Se propone que Paulo Coelho utilizó la tradición narrativa árabe de los llamados *kutub al-asmār wa-l-muḥaḍarāt* como marco en el que inscribir su historia, pero sin indicarlo de ninguna forma, dado que hay una clara coincidencia entre la voz del literato árabe y la de la novela de Coelho, lo cual significa que la intertextualidad se ha basado aquí en el principio de la negación de la otra voz, y no en el del reconocimiento de la pluralidad de voces.

Palabras clave: Literatura árabe, intertextualidad, tradiciones populares.

Abstract: "The Intertextuality in the novel *The Alchemist* or Paulo Coelho the thief of "Arab's dream". The present work deals, in its first part, with the concepts of textuality and intertextuality within the old Arabic and Western literary discourse, trying to highlight the fact that every text reflects, consciously or unconsciously, of a number of previous texts from different backgrounds. In the second part, the paper provides a textual study and analysis of the novel *The Alchemist*, with

* elalaoui01@hotmail.fr

special attention to textual interaction between this novel and some Arab narrative traditions, as reflected in the core of the story and its symbols. We suggest that Paulo Coelho used the Arabic narrative tradition of books such as *kutub al-asmār wa-l-muḥaḍarāt* as a framework for his novel, with no indication of it, since there is a clear overlap between the Arabic stories voice and the Coelho's novel voice, which means that intertextuality here is based on the principle of negation of the other voice, not the recognition of the plurality of voices.

Key words: Arabic Literature, Intertextuality, Popular traditions.

ملخص البحث: ينطلق هذا المقال من محطة مصطلحية للنص والتناص كما تم التعامل معهما في الخطاب الأدبي الغربي والعربي القديم، مشددا على أن كل نص هو تجل شعوري أو لاشعوري لذاكرة نصوص متنوعة المشارب. أما المحطة الثانية فدراسة نصية انصبت على تحليل رواية "الخيميائي" لباولو كويلو متتبعة أهم تفاعلاتها النصية والسرد العربي القديم، مركزة على صلب الحكاية وترميزاتها .ويحط المقال عصا التسيار مؤكدا أن باولو كويلو قد استنسخ روايته عن حكاية عربية "إطار" تندرج في كتب الأسمار وكتب أخرى دون أن يشير، لا من قريب ولا من بعيد، لوجود التعايش الصريح لصوت الأديب العربي في كلامه / روايته؛ مما يعني أن الكتابة التناصية اعتمدت مبدأ "المحو" بدل الإقرار بتعددية الواحد.

كلمات مفاتيح: الأدب العربي، التناص، الحكايات الشعبية.

رواية "الخيميائي" للكاتب البرازيلي باولو كويلو رحلة في سماوات الخيال بحثا عن خلاص متخيل ومحتمل ورمزي من عالم مادي إلى عالم طوباوي. هي بحث دؤوب عن معنى ما للحياة لتحقيق الأسطورة الشخصية لسنتياغو بطل الرواية.

لا يتحقق النص الأدبي في غياب متلق متمرس، مفسر، ومؤول لمعانيه ودلالاته، يعيد له الحياة، ويجعله منفتحا على قراءة قد تكون مؤتلفة أو مختلفة مع وجهة نظر كاتبه – إن سلمنا جدلا أن لكل نص مؤلفا واحدا ووحيدا– وقراءة نص ما "إجراء من إجراءات التعرف على بنية النص الظاهرة والخفية، وتحديد عملية التدال فيه (فيها) من حيث علائق مستوى المعنى الخطي بمستوى الدلالة الشكلية والوظيفية. ومن خلال هذاالإجراء يتحول القارئ إلى منتج للنص"[(1)]. وكل قراءة للنص الأدبي لا بد أن تستحضر خاصياته المتمثلة أساسا في جنسه وشكله وأبعاده الإيديولوجية والاجتماعية والدينية والثقافية والنفسية... وتعدد القراءات معناه انفتاح النص على ممكنات لانهائية من المعاني/ التأويلات، ومعناه ثانيا حواريته/ تفاعله مع نصوص حاضرة وغائبة بقوة. هذه الحوارية بين النصوص هي يصطلح عليها بالتناص.

فما هو التناص؟ هل هو حقيقة نصية مفكر فيها؟ وهل النص الأدبي أحادي المعنى أم متعدد المعاني؟ من يضفي على النص صبغة التعددية، كاتبه أم قارؤه/ قراؤه؟ ومتى يحق لنا الحديث عن نص متناص مع نص

(1) شعرية النص الروائي، بشير القمري، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، الطبعة الأولى، 1991، ص 13.

آخر أو نصوص أخرى؟ ثم في تفاعل النص الأدبي مع غيره من النصوص؛ هل يحق لنا الحديث عن نص أدبي أصيل؟ وهل التناص ضرورة أم اختيار؟

على المستوى العربي؛ كثر الحديث عن سبق النقد العربي إلى استجلاء مجموعة من المفاهيم التي سبق بها العرب نقاد الغرب في قراءة النصوص، وتفكيكها، وتأويلها مثال ذلك مبحث السرقات والتضمين والاقتباس والتمثيل والمعارضة والتلميح والتورية والسلخ، والمسخ...(2)

إن نظرية التناص الغربية نجد جذورها مترسخة في أدبنا العربي "موجودة في الآراء الانطباعية التي كان يدلي بها متلقو الآداب في مختلف الثقافات، ومنها الثقافة العربية، إذ يجد القارئ المتأدبين العرب ينوهون بدور الحفظ والرواية، والتمرس بأساليب الفحول في تكوين الشعراء المجيدين (...) كما انتبهوا إلى علاقة المماثلة والمشابهة بين الأشعار، فوازنوا بينها، ثم صاغوا مفاهيم للتعليل والتفسير" (3). لكن هذا لا يعني مطابقة المفاهيم البلاغية في علم البديع العربي لنظرية التناص التي نشأت في سياق ثقافي وسياسي واجتماعي وفلسفي يغاير كل المغايرة المجتمع العربي، ورؤيته الجمالية والأخلاقية للإبداع الأدبي. الناقد العربي يسعى إلى البحث عن أوجه التلاقح الممكنة والمفترضة بين النص الأصل/ النموذج الماضوي، الحامل للحقيقة المطلقة وبين النص الجديد.

إن الخلفيات التي كانت وراء تشييد نظرية التناص في الغرب تقوم على "نسف بعض مقولات المركزية الأوروبية؛ مثل مقولة الحضور، ومقولة الانسجام، ومقولة الحقيقة المطلقة التي يحويها النص، ويحيل عليها... وأثبتت أن أي نص هو عبارة عن نسيج من الأصوات الآتية من هنا وهناك" من الشعر ومن الكتب المقدسة ومن لغات الحياة اليومية... وأن أي نص يمكن أن يُقرأ قراءات متعددة، وكان سندها النظري الثقافة القبالية اليهودية؛ والفلسفات السفسطائية، وبعض الممارسات الشعبوية(4).

لا يتنفس النص الأدبي إلا من خلال ظله(5) التناص، والانتقال من فعل الكتابة إلى فعل القراءة/ التأويل هو انتقال من ذاكرة نصية عمادها المؤلف واستيهاماته، ومكبوتاته، وتفاعله ومحيطه الثقافي إلى ذاكرة تناصية عمدتها المتلقي كمبدع ثان للنص وكما قد تعطي الكتابة مشروعية الوجود للتمظهر التناصي، وتمنحه عمقا ضاربا لممارسة قراءة تأويلية؛ فالتناص بدوره يمثل المجال الحدودي والحيوي لإنتاج الكتابة(6).

يحبل كل نص بذاكرة من النصوص، ويستحيل أن نجد نصا أدبيا لا يتفاعل مع نصوص سابقة عليه

---

(2) ذكر ابن رشيق القيرواني مجموعة من المصطلحات التي تدخل في باب السرقات، ينظر في هذا الصدد العمدة في محاسن الشعر وآدابه، الجزء الثاني، تحقيق توفيق النيفر ومختار العبيدي وجمال حمادة، بيت الحكمة، تونس، 2009، ص 928 وما بعدها.

(3) النص من القراءة إلى التنظير، محمد مفتاح، دار النشر المدارس، ط.2000/1، ص 24.

(4) نفسه، ص 24-25

(5) لذة النص، رولان بارت، ترجمة فؤاد صفا والحسين سحبان، دار توبقال للنشر، ط.2001/2، ص 37.

(6) الكتابة والتناص في الرواية العربية؛ دراسة نصية لآليات الإنتاج والتلقي في خطط الغيطاني، لحبيب الدائم ربي، منشورات اتحاد كتاب المغرب 2004، ص 47.

أو معاصرة له. بمعنى آخر أن لكل نص أدبي ذاكرته النصية، وهو نتاج لفعلين متلازمين: فعل الكتابة، وفعل القراءة. التناص، إذن، عملية لغوية نصية جد معقدة، تتطلب قارئا متمرسا، قادرا على كشف أركيولوجية النصوص الثاوية خلف الأسطر والكلمات؛ وذلك "لأن النص مَهما كان؛ فهو شبكة من التفاعلات الذهنية، ونسق من المصادر المضمرة والظاهرة، والتي تتوارى خلف الأسطر، وتتمدد في ذاكرة المتلقي عبر آليات مثل: المعرفة الخلفية، وترسبات الذاكرة، والخطاطات النصية، والتهجين..."[7] وهذا ما دعا بارت إلى القول: "إن الأدب ليس سوى نص واحد" [8]. وهو أيضا "صورة بشرية"[9].

في روسيا لما قطعت المدرسة الشكلانية أشواطا كبيرة في قراءة النص الأدبي قراءة سانكرونية نشأت بموازاة ذلك نظريات جديدة أعادت النظر في مفهوم الأدب، وأدبية الأدب[10]. إن التشبث باستقلالية النص، ضد النزعة السيكلوجية والسوسيولوجية، أنسى الشكلانيين الجدد قضية البحث في التناص، وسقطوا في الدعوة التقديسية لشكل النص[11]. ولعل من أبرزها أعمال الناقد الروسي ميخائيل باختين (1895م–1975م)، إذ الصبغة الغالبة على نظريته تتمثل في إحلاله البعدين التاريخي والاجتماعي محلا متميزا من عملية فهم النص الأدبي وتحليله، فلم يعد المعنى مستمدا من تحليل البنى الداخلية ووصف المكونات والإيقاع، وإنما هو في نظر "باختين" يمر حتما عبر تجذير هذا النص في سياقه التاريخي والاجتماعي وحتىالإيديولوجي[12]. لقد صاغ باختين مصطلحات أدبية جديدة طبقها على نماذج روائية من الرواية الأوروبية والروسية، واستطاع من خلالها فتح آفاق أرحب للدراسة الأدبية، من هذه المصطلحات: الحوارية وقد تجلى استعمال هذا الاصطلاح لدى باختين أول ما تجلى في حقل الدراسات اللسانية وبالتحديد في سياق حديثه عن العلم الذي يدرس العلامة اللغوية[13].

استفادت الناقدة البلغارية جوليا كريستيفا من كشوفات فريدينار دوسوسير فيما يرتبط بالدليل اللغوي، كما استفادت من الدراسات البنيوية، ومن أبحاث ميخائيل باختين؛ خاصة ما يتعلق منها بمصطلحي الحوارية le dialogisme والتعددية الصوتية la polyphonie. وهي أول من أبدع وبلور مصطلح التناص intertextualité في النقد الغربي الحديث، وتلقفه مِن بعدها مجموعة من الكتاب ونقاد الأدب؛ تارة بالإضافة وأخرى بالتعديل. وعملها هذا "لا يعتبر استنساخا للمفهوم الباختيني، وذلك لاختلاف المرحلة المعرفية التي تفصل بينهما. لقد استفادت كريستيفا من المنطق النظري الذي وظفه باختين،

(7) مناهج النقد العربي الحديث والمعاصر، جميل حمداوي، مكتبة المعارف – الرباط، ط. 2010/1، ص 38.

(8) S/Z , Roland Barthes, Éditions du Seuil, 1970, p.19.

(9) لذة النص، رولان بارت، ص 25

(10) Figure III, Gérard Genette, Éditions du Seuil, 1972, p.11

(11) سيميائية النص الأدبي، أنور المرتجي، إفريقيا الشرق، ط. 1987، ص 45.

(12) التفاعل في الأجناس الأدبية، مشروع قراءة لنماذج من الأجناس النثرية القديمة، بسمة عروس، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت – لبنان، ط. 2010/1، ص 77.

(13) نفسه، ص 79.

وأضافت إليه حوارا مع المعرفة الحديثة؛ ممثلة في الماركسية في آخر اجتهاداتها، وعلم النفس في أحدث مرجعياته''[14].

إن من أهم المفاهيم الدالة التي تميز نظريةكريستيفا السيميائية ثنائية: ظاهر النص phéno-texte الذي يعني ''بنية (يمكننا تعميمه في معنى النحو التوليدي) يخضع للقواعد التواصلية، ويفرض موضوع التلفظ والمرسل إليه'' [15]. وهو أيضا ''الظاهرة اللفظية، كما تبدو في نظرية الملفوظ المشخص أي مستوى السطح الفونولوجي والتركيبي والدلالي، وهو الجانب الذي اهتمت به الدراسات البنيوية الوصفية''[16]. والنص التوليد géno-texte يتم تكوينه من خلال عمليات الهدم/ البناء/ التحويل التي تلحق البنيات العميقة للملفوظات énoncés بشكل يظهر إنتاجية الأثر، وقابليته على الانفتاح القرائي ما دام النص مِلكا للجميع، وما دام البحث عن المعنى مغامرة أنيقة تنتهي بتعذيب النص''[17]. بمعنى آخر أن النص التوليد هو ''الخلفية الشعورية واللاشعورية، البيئية والتاريخية والسوسيو ثقافية التي يحملها معه النص''[18]. وهو من جهة أخرى ''المسؤول عن ولادة بنياته الصوتية والتركيبة والدلالية''[19] والنص الظاهر هو ''لواجهة الفينومينولوجية للملفوظ''[20].

النص الأدبي عند كريستيفا ''يتشكل من تركيبة فسيفساء من الاستشهادات، وكل نص هو امتصاص أو تحويل لنصوص أخرى (...) أي أن النص ينشئ علاقة مع الماضي في سياقاته الثقافية والتاريخية والاجتماعية... الخ، لكنها علاقة محملة بدلالات معاصرة، ومستحضرة لصور تعبّر عن الواقع''[21] .وهي بذلك تحطم قدسية النص المغلق، وترفض بالتالي طروحات الفلسفة البنيوية في هذا الشأن، و''تؤكد ... أن النص (أي نص) هو مجال تناصي،أي بؤرة لتفاعل مجموعة من النصوص (السابقة عليه والمتزامنة معه) التي يستدعيها ويستحضرها في سياقه، وبهذا التصور فهي تجْهز على الاعتقاد الشكلاني الذي يراه بناء لغويا مغلقا، مكتفيا بذاته، ومستقلا بدلالته''[22].

تدعو إلى انفتاح النص الأدبي لأنه تجلّ خاضع بالقوة لسلطان نصوص أخرى وأشكال خطابية متباينة. لقد انبثقت نظرية التناص عند كرستيفا من عمق البحث في نظرية النص، ويصادف ذلك على

(14) سيميائية النص الأدبي، أنور المرتجي، إفريقيا الشرق، ط. 1987 ص 52.

(15) Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique*, Éditions du Seuil, 1974

(16) تدريس الأدب، استراتيجية القراءة والإقراء، ص 28.

(17) نفسه، ص 28.

(18) الكتابة والتناص قي الرواية العربية، دراسة نصية لآليات الإنتاج والتلقي في خطط الغيطاني، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط 1، 2004، ص 57.

(19) السيمياء العامة وسيمياء الأدب، من أجل تصور شامل، عبد الواحد المرابط، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2010، ص 88.

(20) نفسه، ص 88.

(21) م. علامات، عدد فبراير 2000، ص67.

(22) علامات في النقد، م.14، ج. 54، مقال مفهوم التناص عند جوليا كرستيفا، مصطفى وهابي، ص 382.

المستوى الزمني مرحلة مابعد البنيوية وهي المرحلة التي تسمى السيميائيات التحليلية la sémanalyse[23]. هكذا فالنص يستثمر نصوصا أخرى ويتحاور معها، ويستحضرها، ويدخل معها في علاقات متشابكة ك:التكرار، الاقتباس، الاشتراك، النحت، الاستشهاد، المحاكاة، الاستنساخ، الخرق، النفي، التشرب، التحوير، الاقتطاع، التحويل، الامتصاص، التوسيع، التنقيل... يتميز التناص عند كرستيفا بشكل عام بكونه ظاهرة جمالية في النص؛ وبهذا فهو ليس مجرد تداخل خطابات، وإنما هو ''فسيفساء خطابات'' أو ''فسيفساء استشهادات''[24]. وهو أيضا ليس حلية لتزيين النص إنما ''هو سمة دينامية وخاصية تفاعلية تحكم أركانه''[25]. ومن ثم ''فخطاب الغير'' هو الذي يشيد بناء ومضامين النص، وما النص إلا ملتقى لحضور نصوص وملفوظات تم تحويلها وتحويرها وتداخلها في نسيج النص الجديد. التناص بهذا المعنى إنتاجية productivité وقدر كل نص أدبي ''فالنص ليس منتوجا produit للعمل، إنما هو مجالُ ومسرح الإنتاجية حيث يوجد المنتج والمستهلك (المرسل والمتلقي) إن النص يشتغل على اللغة، يقوم بتكسيرها وهدمها كلغة تعبيرية، وذلك عن طريق المتكلم الذي لم يعد مستقلا عن الموضوع.''[26]

النص إذن؛ ''جيولوجيا'' نصوص، و''مزيج كيميائي'' والتناص باعتباره فعلام ضاعفا يسهم فيه المؤلفو الملتقى على السواء: الأول عندما يلجأ إلى استعارة أنظمة التشخيص، وممارسات دالة تقوم على التكرار، والثاني عندما يتدخل كذا تم ساندة أو معارضة وغير ذلك منحالات المتلقي، ويتحكم في إقامة حد المفاضلة والموازنة بين النصوص. وليس التناص الضيق وحده هو الذي يتحكم في توجيه القراءة ،التلقي، وإنما تنهض داخل النصوص فوق ذلك إواليات أخرى لا تقل عن التناص تأثيرا، ومنها حالات ''الحوارية'' و''التحوير'' التي تقود رأسا إلى افتراض هوية متعددة للمتكلم داخل النص[27].

من خلال ما سبق نخلص إلى أن ''كل نص هو تناص (...) لأن الكلام موجود قبل النص وحوله''[28] . فالتناص ''هو الذي يهب النص قيمته ومعناه''[29] و''يلفت اهتمامنا إلى النصوص الغائبة والمسبقة، وإلى التخلي عن أغلوطة استقلالية النص؛ لأن أي عمل يكتسب ما يحققه من معنى بقوة كل ما كتب قبله من نصوص. كما أنه يدعونا إلى اعتبار هذه النصوص الغائبة مكونات لشفرة خاصة يمكننا وجودها من فهم النص الذي نتعامل معه، وفض مغاليق نظامه الإشاري''[30]. وإذا كان النص ''ذا علاقة بالنصوص الأخرى، فإن هذه العلاقة تتم من خلال الكتابة، ومن ثم فإن النص، عندما يرتبط بالنصوص

(23) نفسه، ص 381.
(24) نفسه، ص 392.
(25) التفاعل في الأجناس الأدبية، مذكور، ص 98.
(26) سيميائية النص الأدبي، مذكور، ص 54.
(27) شعرية النص الروائي، بشير القمري، ص 15-16.
(28) العرب والفكر العالمي، ع. 3، س. 1998، مقال: ''نظرية الأدب''، رولان بارت، ترجمة محمد خير البقاعي، ص 96.
(29) عيون المقالات، ع. 1986/2، مقال: التناص وإشارات العمل الأدبي، صبري حافظ ، ص 91.
(30) عيون المقالات، ع. 1986/2، ص 93.

الأخرى، من خلال ترابطاته اللغوية، يحقق لنفسه كتابة مغايرة حتما للنصوص الأخرى، فيدمجها في أصله، ويضغطها بين ثنايا الصوائت والصوامت بطريقة قد لا تراها العين المجردة"[31] .فلا يرتبط التناص بالكاتب ضرورة، بل يمتد للقارئ منخل الإسقاط هذا الأخير لبنيات نصية يعرفها سابقا على بنية نصية يكتشفها آنيا.إن التناص ظاهرة وجودية جمالية لا مناص للمبدع منها، وهو أيضا مرتبة من مراتب التأويل interprétation وإشكالاته[32]، المشروطة بقواعد لها ارتباط بمقصديات النص والمؤلف والقارئ[33]. إن "استراتيجية التأويل الأدبي التي ينطوي عليها النص تتوقف على حيوية المجال الحواري الذي لا يمكن إثراؤه كلية دون أخذ الأفق التناصي بعين الاعتبار"[34]. يقول رولان بارت في هذا الصدد هذا "الأنا" الذي يقترب من النص هو أيضا نص متعدد لنصوص أخرى، من قوانين لا نهائية، أو بتعبير أدق: ضائع (أصله بائد)"[35]. ذلك أن "مجد القارئ يكمن في اكتشافه أنه بإمكان النصوص أن تقول كل شيء باستثناء ما يريد الكاتب التدليل عليه (...) إن القارئ الحقيقي هو الذي يفهم أن سر النص يكمن في عدمه."[36]. هناك لعبة متقنة يجهد الكاتب نفسه في تقديمها غير طيعة لقارئ نصوصه، والقارئ بدوره يجتهد في فك الرموز والدلالات الثاوية خلف كل عمل أدبي. فالتناص "يحرص على تبدد النص وانفجاره، فيصبح النص بلا مركز أو أصل" [37]. إنه أخيرا "الحضور الفعلي لنص داخل آخر"[38].

نتبين من خلال أهم الاتجاهات الأدبية السابقة أن قراءة النص الأدبي تحكمها استراتيجيات معرفية تقوم في مجملها على عمليات الفهم والتفسير والتأويل؛ لاستكناه تداخل النصوص، وبيان مظاهر التفاعل النصي الظاهرة منها والخفية. إن النص الأدبي يتأبّى عن الخضوع والإذعان لنمط واحد ووحيد من أشكال القراءة، وهو من ثمة ممتلئ بخلفيات تناصية متنوعة تراكمت مع جملة ما تراكم من تجارب نصية، حولت وصهرت في بوتقة نص جديد. إنه ليس مادة خام إنما مزيج مقصود – سواء وعى بذلك مبدعه أو لم يع – من فسيفساء وأصداء وشتات وشظايا وفتات نصوص سابقة أو معاصرة طمست، وخزنت، واستنسخت،

---

(31) ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، مقاربة بنيوية تكوينية، محمد بنيس، دار العودة، بيروت، ط 1979/1، ص 252.

(32) *Semiotique: vers une nouvelle sémantique du texte (problématique, enjeux et perspectives théoriques)*. El Mostafa Chadli, éditeur. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines-Rabat, 1995, pp. 111-115.

(33) التأويل بين السيميائية والتفكيكية، أمبيرتو إيكو، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط 2، 2004، ص 43.

(34) عيون المقالات، ع. 1986/2، ص 95.

(35) Roland Barthes, Éditions du Seuil, 1970, p. 16. S/Z

(36) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، أمبيرتو إيكو، ص 43.

(37) عالم الفكر، م 40، ع. 1، س. 2011، مقال: "التناص. مقاربة نظرية شارحة" مصطفى بيومي عبد السلام، ص 95.

(38) *Palimpsestes, La littérature au second degré*, Collection Poétique, Éditions du Seuil, 1982, Paris, p. 8

ونسيت. إنه ''مغامرة إبداعية'' مخاتلة ترفض الانصياع بسهولة لانتظارات القارئ. معنى ذلك؛ أن التناص مظهر مميز ''لنصية'' النص الأدبي، وسمة جوهرية له ''إن تفاعل النص مع غيره، ليس دليل ضعف أو قصور في النص المتفاعل أو سببا له، ولكنه على العكس مما يمكن أن يتصور، يمكن أن يكون عنوان قوته وتميزه وإبداعيته''(39).

على سبيل التظهير، بعد تحديدنا لمصطلح النص والتناص؛ ندلف الآن إلى تحليل رواية ''الخيميائي'' لباولو كويلو، واستجلاء أهم تفاعلاتها النصية، محاولين فهم سر إبداعيتها، واكتشاف النص/ النصوص العربية المغيّبة التي تحكمت فيمسار بناء الأحداث. فمن هو باولو كويلو؟ وما المتن الحكائي ''الخيميائي''؟ وما الصلة/ الصلات الحوارية بينه وحكايات الكنز في الثقافة العربية؟

ولد باولو كويلو في ريو دي جينيرو بالبرازيل سنة سبع وأربعين وتسع مائة وألف، أدخل المدرسة الكاتوليكية التي رفض الانصياع، بقوة، لتعاليمها وتقاليدها. أدخل السجن ثلاث مرات بسبب مواقفه السياسية، كما أن إصراره على أن يصبح كاتبا جعل الأسرة تعتقد أنه مريض عقليا؛ فزج به بالمصحات العقلية ثلاث مرات. اشتهر بتعاطيه لأساليب الشعوذة والسحر، كما انخرط في حركة ''الهيبي'' وقد ساعدته رحلاته المتعددة داخل البرازيل وخارجها: آسيا وأوروبا وإفريقيا على تعميق رؤيته للحياة وتوسيع مداركه وتجاربه. هو ثاني كاتب في العالم، اليوم، من حيث حجم مبيعات كتبه. ترجمت أعماله الأدبية إلى ست وخمسين لغة بما فيها اللغة العربية. تأثر في حياته بمجموعة من الأدباء والمفكرين كجورج لويس بورخيس وهنري ميلر ووليم بليك وستانيدا هرمان وهسه وآخرين. من أهم إنتاجاته: حاج كومبوستيلا (عبارة عن يوميات رحلة) والخيميائي، وعلى ضفاف نهر بييدرا هناك جلست فبكت، والجبل الخامس،ومحارب الضوء، والشيطان والآنسة بريم، وفيرونيكا تقرر أن تموت وإحدى عشرة دقيقة والرابح يبقى وحيدا ...

لقد تباينت آراء النقاد في تقييم أدب باولو كويلو إذ عده بعضهم ''مجرد كاتب حكايات، فيما يراه البعض ظاهرة جديدة استطاعت أن تشغل فراغا مهما ألا وهو الجانب الروحي الديني عند القراء، ويصل الأمر عند بعض النقاد إلى حد اعتباره ممثلا لثالث موجة جماهيرية في القرن العشرين،أي بعد فرويد وماركس، وأنه استطاع الانتباه إلى الجانب الروحي الديني الذي أهملته الثقافة المعاصرة''(40). فلِم هذا الاهتمام المبالغ فيه برواية ''الكيميائي''؟ ثم ما الذي يجذب القارئ الغربي والعربي لهذا العمل الفني؟

كتب باولو كويلو هذا العمل الأدبي سنة ثمان وثمانين وتسع مائة وألف، وبه صنف الكاتب وكتابه الأكثر قراءة في العالم. هي رواية مغرقة في الرمزية، تحكي قصة راعي غنم – اسمه سانتياغو– يعاكس رغبة أسرته ''كان والداه يرغبان بأن يجعلا منه كاهنا؛ ليغدو فخرا لذويه الريفيين البسطاء، الذين يكدحون من أجل الطعام والماء، مثل خرافِه. درس اللاتينية والإسبانية واللاهوت. ولكنه كان يحلم منذ نعومة أظفاره بأن

(39) آفاق، ع. 73، مارس 2007، مقال: ''ضون كيخوطي: النص الثقافي والتفاعل النصي'' سعيد يقطين، ص 95.

(40) كتاب العربي، عدد 83 ، يناير 2011 ، مقال: ''باولو كويلو الدين هو تجربة جماعية مشتركة للإيمان'' محسن الرملي، ص 279.

يخبَر الحياة،وذلك شيء أكثر أهمية من معرفة الرب وآثام البشر''[41]. حاملا كتبه يجوب المدن الأندلسية صحبة غنمه التي ''تنصت'' بصمت لدواخله. بعد عامين من التجوال في سهول الأندلس، بات يعرف، عن ظهر قلب، كل مدن المنطقة، وهذا بالذات ما أعطى معنى لحياته: الترحال[42]. ومما حثه على الرغبة في السفر حلم يراوده باستمرار ويقلق مضجعه ''قال في نفسه، تلك بالضبط، إمكانية تحقيق حلم يجعل الحياة جميلة''[43]. ويتلخص حلم سانتياغو في أنه رأى في منامه ''لقد راودني الحلم ذاته، مرتين متتاليتين، وجدت نفسي مع نعاجي، في أحد المراعي، وإذ بطفل يظهر ويلعب مع الحيوانات. لا أحب كثيرا أن يأتي أحد ليلهو مع نعاجي. لأنها تشعر ببعض الخوف من الناس الذين لا تعرفهم. ولكن من دأب الأطفال أن يأتوا ليلهوا ويلعبوا معها دون أن تشعر بالخوف منهم. لست أدري سبب ذلك، ولستأدري كيف تستطيع الحيوانات أن تعرف أعمار البشر (...) استمر الطفل يلهو مع النعاج فترة، وفجأة،أمسكن بيدي، وقادني حتى أهرامات مصر (...) عند ذاك، وأمام أهرامات مصر (...) قال الطفل لي: ''إذا جئت إلى هنا، فسوف تجد كنزا مخبوءا. وفي اللحظة التي عمد فيها إلى تحديد المكان بالضبط، استيقظت. جرى ذلك في المرتين''[44]. وبعد أن تفسر له المرأة العجوز — العرافة– الحلم، وتتفق معه على أن يمدها بعشر الكنز إن تحقق حلمه، يلتقي برجل مسن هو ملك صادق– ملك سام – الذي يظهر في وضعيات مختلفة: على شكل فكرة حسنة، أو يقوم بمهمة ما، أو يعمل لكي تغدو الأشياء سهلة أو على صورة زمردة، وسيتعلم الفتى الراعي منه مفهوم ''الأسطورة الشخصية'' التي تتولد مع المرء، لكن قوة غيبية تحول بينه وبين تحقيقها ''إنها تبدو قوى سيئة ،ولكنها تعلمك كيف تحقق أسطورتك الشخصية، وهي التي تهيئ عملك وإرادتك، لأن هناكحقيقة في هذا العالم أيا تكن، ومهما تفعل، عندما ترغب حقا بشيء ما، فإن تلك الرغبة تولد مع روح الكون. هذه هي مهمتك على الأرض''[45]. يشجع الملك صادق سانتياغو على الاستمرار في البحث عن الأسطورة الشخصية لأن إنجازها هو ''الواجب المفروض على البشر، ليس الكل سوى شيء واحد''[46]. يمنحه الرجل المسن فصان هما في الأصل بلورتيْ صخر اسماهما أوريم وتوريم، يساعدانه على فهم لغة الإشارات. أدرك سنتياغو أن سر السعادة يكمن في تأمل العالم المحيط به، وأن الحصول على الكنز يتطلب شد الرحلة حيث أهرامات مصر التي لم يسمع عنها من قبل.

ينطلق سانتياغو في رحلته من إسبانيا — الأندلس إلى هدفه، مرورا أولا بطنجة التي تعرّض فيها للسرقة؛ إذ فقد كل ما لديه من مال من أول تجربة له بالمدينة، فأحس بأنه ''أصغر من أن يفهم

(41) الخيميائي، باولو كويلو، ص 24.
(42) نفسه، ص 23.
(43) نفسه، ص 25.
(44) نفسه، ص 29 – 30.
(45) نفسه، ص 37.
(46) نفسه، ص 37.

العالم''[47].سيعمل عند تاجر بلورات، وسيكون فأل خير عليه ''كنت نعمة علي، وها أنا، اليوم، أفهم شيئا ''إن كل نعمة لا تقبل، تتحول إلى لعنة''[48]. وبعد أن يحصل على المال الكافي يقرر استئناف الرحلة في قافلة متوجهة إلى الفيوم بمصر. وبالقافلة سيلتقي بالرجل الإنجليزي الذي يؤمن بدوره بلغة الإشارات كلغة كونية ''إن كل شيء في الحياة إشارة، والكون مخلوق بلغة يفهمها جميع البشر، ولكن البشر نسوها''[49]. قطعًا معا الصحراء بلياليها البهيجة، ونجومها الوضاءة المتلألئة، ورمالها المتموجة ذات اللون الأحمر الفاتح، وصمتها المسموع، ونخيلها المبهر؛ فتوطدت بينهما العلاقة، وأطلع كل منهما صاحبه على أسطورته الشخصية. كان الرجل الإنجليزي تتملكه الرغبة في امتلاك ''حجر الفلاسفة'' الذي تكفي كمية منه لتحويل المعادن البخسة ذهبا وفي امتلاك ''إكسير الحياة'' الذي يشفي جميع الأمراض، ويمنع من الهرم، وهو لذلك يبحث في الصحراء عن الخيميائي الذي سيعينه على بلوغ غايته.

بالواحة يعشق سانتياغو فاطمة التي تحثه على الاستمرار في رحلة البحث عن الكنز. تفسيره رؤيا البازين المتصارعين لزعيم الواحة أهّله لمرتبة مستشار الواحة، وفي ذات الوقت عرفه بالخيميائي الذي أصبح دليله في الصحراء والذي تعلم منه الكثير من أسرارها ولغاتها: ''حيث يكون كنزك فثمة قلبك (...) وما من قلب يعاني الألم هو أكثر سوءا من الألم ذاته؛ لأن كل لحظة سعي هي لحظة لقاء مع الله ومع الأبدية''[50]. تتحرك الصحراء من تحت أقدامهما، فتفشي ببعض خباياها ''عندما تقع كنوز كبيرة أمام عيوننا فإننا لا نتبينها. أوَ تعلم لماذا؟ لأن الناس لا يؤمنون بوجودها''[51]. يصل الفتى الراعي إلى أهرامات مصر، ويبدأ في عملية الحفر بحثا عن الكنز. ظل يحفر الليل بطوله، في المكان المحدد، دون أن يجد شيئا. وكانت العصور تتأمله، من قمة الأهرامات، بصمت. حفر وحفر دون توقف، مقاوما الريح التي تعيد الرمل إلى الحفرة، تكرارا. كلت يداه، وجرحتا، ولكنه لم يشك في قلبه، الذي قال له أن يحفر، حيث تسقط دموعه[52]. لكن رجال الصحراء حولوا فرحته إلى جحيم، أشبعوه ركلا وتهكما، وسلبوه كل ما لديه، وأجبروه على قول الحقيقة. التفت إليه زعيمهم ثم قال له: ''لن تموت. سوف تعيش، وتتعلم أننا لا ينبغي أن نكون على هذه الدرجة من الغباء. هنا، وبالضبط حيث تقبع أنت، رأيت حلما، قبل سنتين تقريبا، راودني غير مرة. فقد حلمت أن علي أن أسافر إلى إسبانيا، وأبحث في الريف عن أطلال كنيسة يتردد إليها الرعيان ليناموا فيها مع أغنامهم، وحلت فيها شجرة جميز محل الغرفة الملحقة بالمذبح. حتى إذا حفرت عند جذع الشجرة، أجد كنزا مخبأ، ولكنيلست على هذه الدرجة من الغباء، لكي أجتاز الصحراء بكاملها، لمجرد أنني رأيت الحلم

(47) نفسه، ص 52.
(48) نفسه، ص 74.
(49) نفسه، ص 87.
(50) نفسه، ص.147 و149.
(51) نفسه، ص 153.
(52) نفسه، ص 179 و180.

مرتين''[53]. فهم سانتياغو في هذه اللحظة بالذات موطن كنزه الحقيقي، ''نهض الفتى، تحت وطأة الألم، وألقى نظرة أخيرة على الأهرامات، فابتسمت الأهرامات له، وابتسم لها. وقفل راجعا، وقلبه مفعم بالبهجة. لقد وجد الكنز''[54].

تقوم رواية ''الخيميائي'' على تقديم أحداثها بطريقة تصاعدية كرونولوجية، وهي طريقة تقليدية بامتياز. تنطلق حكايتها من الأندلس، مرورا بطنجة، وصولا إلى الفيوم، ثم أهرامات مصر، فالعودة إلى الأندلس من جديد. سيرورة الحبكة دائرية، تتوالد فيها الوقائع بشكل تعاقبي، تتخللها بعض الاستحضارات عبارة عن فلاش باك تستحضر ما لم تستطع الرواية قوله تزامنيا. وهكذا يؤثثها زمنان: زمن السرد وزمن القصة ''إن زمن القصة يخضع بالضرورة للتتابع المنطقي للأحداث، بينما لا يتقيد زمن السرد بهذا التتابع المنطقي''[55] يتميز الزمن السردي بسمتين دالتين هما ''التلخيص والحذف؛ ففي الصيغة الأولى: حيث تقدم مدة غير محددة من الحكاية ملخصة بشكل توحي معه بالسرعة''[56]. أمثلة ذلك كثيرة في الرواية ك: فكر – استيقظ — ذهب – اقتيد... أما الصيغة الثانية وهي مدة من الحكاية يسكت عنها تماما من طرف المحكي. ويجب أن تكون هناك أمارة دالة على الحذف، أو على الأقل قابلا للاستنتاج من النص .ويكون وظيفيا بدرجة أعلى أو أدنى[57]. يؤشر عليه باولو كويلو داخل متن الرواية بالبياض الذي يفصل بين التوطئة والجزء الأول، وبين الجزء الثاني والخاتمة.

سارد ''الخيميائي'' عارف بكل شيء؛ بمشاعر شخصيات روايته وأفكارها وحركاتها وسكناتها، ويتصرف في زمن السرد كيف يشاء؛ بالحذف تارة، وبالإطالة أخرى، وبالقفز على فترات محددة تارة أخرى.

إن الفكرة الجوهرية لرواية ''الخيميائي'' تتلخص في تحقيق الأسطورة الشخصية، وهي رواية مغامر يبحث عن الكنز، وبين الحلم والوصول إلى مكان الكنز، تتناسل مجموعة من الأحداث والوقائع، وتتكون لدى القارئ صورة عن الشخوص وآمالهم ومقالبهم، وعلاقاتهم المعاكسة أو المساعدة لرغبات سانتياغو.

تتشكل الرواية من مجموعة من التيمات نذكر منها تمثيلا لا حصرا:

1 – الحب: تحضر تيمة الحب في الخيميائي في ثلاث لحظات متميزة:

أ– قبل السفر: عندما يعشق سانتياغو ابنة التاجر ''على أنه، منذ أول أمس، لم يكن لديه أي موضوع آخر للحديث معها — النعاج – سوى موضوع تلك الفتاة المقيمة في المدينة. إنها ابنة أحد

---

(53) نفسه، ص 181.

(54) نفسه ، ص 182.

(55) بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، حميد لحمداني، المركزالثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2000/3، ص 73.

(56) نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير، ترجمة ناجي مصطفى، منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي، الدار البيضاء،ط1989/1 ، ص 126.

(57) نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير، ص 127.

التجار''[58].

ب – أثناء السفر: عندما رأى عينيْ فاطمة أدرك أن في العالم لغة أقوى من لغة المال ''عندما شاهد عينيها السوداويين وشفتيها الحائرتين بين التبسم والصمت؛ أدرك الجزء الجوهري، الأكثر إفصاحا في اللغة التي يتكلم بها العالم، والتي تستطيع كل كائنات الأرض أن تفهمها في أعماقها؛ وهو ما يسمى الحب''[59].

ج – بعد السفر: حينما حصل على الكنز، فعليا، قرب شجرة الجميز ''ها أنذا، يا فاطمة، إنني قادم''[60].

والحب دافع قوي لاستمرار سانتياغو في البحث عن الكنز؛ لأنه ''القوة التي تحول روح العالم، وتحسنها''[61]. يقول باولو كويلو في هذا الصدد: ''بالنسبة لي؛ فإن الحب هو كل شيء''[62].

2- الأسطورة الشخصية: تنبني رواية باولو كويلو على مفهوم دال هو الأسطورة الشخصية؛ وتعني إصرار المرء على بلوغ الحقيقة، وتحقيق جميع الرغبات. ولهذا المفهوم ارتباط وثيق بالحلم. والحلم هاهنا هو الدافعية القوية نحو التشبث بالحياة: ''لم يفهم الفتى ما الذي تعنيه عبارة الأسطورة الشخصية. هي ما تمنيت، باستمرار، أن تفعله. إن كلا منا يعرف، في مطلع شبابه، ما هي أسطورته الشخصية. في تلك المرحلة من الحياة، يكون كل شيء واضحا وممكنا، ولا نخاف أن نحلم بكل ما نحب أن نفعله في الحياة. بيْد أن قوة غامضة تحاول، مع مرور الوقت، أن تثبت أن من المستحيل تحقيق أسطورتنا الشخصية''[63]. إن إنجاز الأسطورة الشخصية هو الواجب الوحيد المفروض على البشر. ليس الكل سوى شيء واحد. وعندما تريد شيئا ما، فإن الكون بأسره يطاوعك على القيام بتحقيق رغبتك[64].

3- لغة الإشارات: حركية سانتياغو في فضاءات مختلفة: الأندلس، طنجة، الصحراء، مصر... تحكمها لغة الإشارات، فكلما لمح إشارة ما جعلته أكثر تشبثا بالاستمرار في رحلة البحث عن الكنز، وكلما توقفت لغة الإشارات توقف معها الأمل: ''إن كل شيء في الحياة إشارة، والكون مخلوق بلغة يفهمها جميع البشر، ولكن البشر نسوها''[65]. بل إن سانتياغو، وهو يتعرض للموت على يد رجال الصحراء في آخر رحلة، يلتقط هذه الإشارات من فم زعيم الجماعة: ''نهض الفتى، تحت وطأة الألم، وألقى نظرة أخيرة على

(58) الخيميائي، ص 18.
(59) نفسه، ص 111.
(60) نفسه، ص 187.
(61) نفسه، ص 169.
(62) كتاب العربي ، عدد 83 ، يناير 2011 ، مقال: ''باولو كويلو الدين هو تجربة جماعية مشتركة للإيمان'' محسن الرملي، ص 287.
(63) الخيميائي، ص 37.
(64) نفسه، ص 38.
(65) انفسه، ص 87.

الأهرامات، فابتسمت الأهرامات له، وابتسم لها، وقفل راجعا، وقلبه مفعم بالبهجة. لقد وجد الكنز''[66]. يقول باولو كويلو: ''الإشارة بالنسبة لي هي أبجدية لأتحدث بها مع الرب. وهي مثل حروف أبجديات أي لغة أخرى''[67].

4- العجائبي والغرائبي: العالم الرؤيوي، السردي للرواية تحكمه العجائبية والغرابة. ''العجيب غير المألوف والغريب المخالف للعادة (...) العجائبي يقابل الوهمي والخيالي والخارق للطبيعة (...) إنه مناف للعقل، وغير محتمل، ولا يصدق وغير منطقي''[68]، إذ الرحلة بطموح البطل سانتياغو بلوغ نهايتها يخترقها المدهش والعجائبي؛ مخاطبة سانتياغو للريح[69] والشمس[70]، وتحوله إلى ريح[71] وتحويل الرجل الكيميائي الحجر ذهبا[72].

فالنص ''رحلي روائي'' أو ''روائي رحلي'' يقربنا من عالم الأهوال والمخاطر والمتعة على عدة مستويات:

أ- الشخوص: الرجل العربي الخيميائي الذي حوّل الحجر ذهبا، وحوّل سانتياغو إلى ريح صرصر عاتية ''عصفت ريح السموم، هذا اليوم، كما لم تعصف من قبل. وسوف يروي العرب، لعدة أجيال أسطورة فتى تحوّل ريحا، وكاد يزيل معسكرا من الجنود، متحديا بأس أهم قائد حربي في الصحراء''[73] ف''لا بد أن يحمل النص القارئ على اعتبار عالم الشخصيات كعالم أشخاص أحياء، وعلى التردد بين تفسير طبيعي وتفسير فوق – طبيعي للأحداث المروية'' [74].

ب- الفضاء المكاني: ''قال الفتى في نفسه: يا لها من بلاد عجيبة؛ أفريقية هذه!''[75]. يقول في موضع آخر: ''عندما بلغ، بعد دقائق، قمة الكثيب، قفز قلبه في صدره. فقد انتصبت أمام نظره أهرامات مصر، بكل عظمتها وجلالها، وهي مضاءة ببدر السماء، وبياض الصحراء'' [76].

لا شيء في ''الكيميائي'' عادي؛ فأسماء الأعلام تلبس عباءة رمزية تنقلها من العالم الواقعي إلى عالم

---

(66) نفسه، ص 182.
(67) كتاب العربي، عدد 83 ، يناير 2011 ، ص 283.
(68) النص العجائبي، مائة ليلة وليلة أنموذجا، محمد تنفو، دار كيون، دمشق – سوريا ، ط.1 ، 2010 ، ص 17 و52.
(69) الخيميائي، ص 127 و165.
(70) نفسه، ص 170.
(71) نفسه، ص 171.
(72) نفسه، ص 156.
(73) نفسه، ص 171.
(74) مدخل إلى الأدب العجائبي ، تزفتان تودوروف، ترجمة الصديق بوعلام،وتقديم محمد برادة، دار الكلام، الرباط، ط1 ، 1993 ، ص 54.
(75) نفسه، ص 48.
(76) نفسه، ص 179.

مثقل بالتخييل والترميز. فاسم سانتياغو ليس بريئا كل البراءة كما يمكن أن يعتقد بعض مَن قرأ الرواية قراءة سطحية؛ فهو عند باولو كويلو –كما يزعم في التقديم الذي خصه لروايته، اسم استعاره من رواية العجوز والبحر *The old man and the sea* لصاحبها أرنست همنغواي[77]؛ لكننا نعتقد جازمين أن الروائي قصد بسانتياغو ما يزعمه المسيحيون "كان أسقفا لبيت المقدس، وأنه ساح في الأراضي داعيا لمن فيها حتى انتهى إلى هذه القاصية ومات ودفن فيها"[78]. ويقصد بالقاصية "مدينة شنت ياقب أي القديس يعقوب أو سان جاك Santiago de Compostela أحد الحواريين الاثني عشر"[79] على أن "الأساطير الإسبانية القديمة تشير إلى أن سنتياغو ، كان يخرج للجنود المحاربين الإسبان على شكل ملاك بيده سيف، ويمتطي فرسا أبيض، ثم يأخذ في معاونتهم على قتال المسلمين في المعركة؛ حتى يكتب لهم النصر. ولهذا أطلقوا عليه كلمة Matamoros أي قاتل المسلمين"[80]. وقد كان من أهداف حملة الحاجب المنصور محمد بن عبد الله بن أبي عامر (328هـ/392هـ) على جليقية –وهي الغزوة الثامنة والأربعون في جهاده ضد الممالك المسيحية في شمال الأندلس– "الوصول إلى كنيسة سنتياغو وهدمها، لقد كان غرضه من غير شك هو تحطيم أسطورة سنتياجو الحربية، وطعن الإسبان في صميم زعامتهم القومية والروحية"[81]. ومن جملة ما غنم المنصور بن أبي عامر في هذه الغزوة "أبوابَ الكنيسة ونواقيسها. فاستخدمت الأبواب في تسقيف الجزء الذي زاده في جامع قرطبة، كما استعمل النواقيس ثريات للمسجد"[82]. ومما يعزز رأينا في أن سنتياجو هذا هو نفسه سانتياغو بطل رواية الخيميائي قول السارد: "عندما كان طفلا، كان يشاهد دائما في كنيسة مدينته، صورة تمثل القديس يعقوب الأكبر، شاهرا سيفه وهو يمتطي حصانه الأبيض، وتحت حوافره أشخاص كانوا يشبهون هؤلاء الناس (المسلمون) كان يشعر بانعدام الراحة، وبوحدة مرعبة، إذ كانت للكفار نظرات شريرة."[83] ولا يجب أن يغيب عن ذهننا أن ملك سام – وهي هنا القدس، وليست تلك المدينة بالأندلس التي تقع في الجهة الشرقية من مدريد تبعد عنها بـ160 كلم، وهي المدينة التي دفن فيها مؤسس الدولة العامرية بالأندلس المنصور بن أبي عامر – هو من ساعد بطل الرواية، وشكل الرقيب اللاشعوري لحركاته وتصرفاته؛ وسنتياجو المحارب هو كذلك من القدس، وهو رمز قومي ديني عند الإسبان.

ثم إن اسم العلم "ملك صادق" يمكن أن يحيل على: الملك + الصدق. ومن خلال المتن الروائي

---

(77) تقديم باولو كويلو لرواية الخيميائي، ص 3.

(78) التاريخ العباسي والأندلسي، أحمد المختار العبادي، دار النهضة العربية، بيروت، 1972، ص 442.

(79) نفسه، ص 442.

(80) نفسه، ص 442.

(81) نفسه، ص 442.

(82) نفسه، ص 443.

(83) الكيميائي، ترجمة عبد الحميد الغرباوي، ط2005/1 ، ص.51 . للإشارة فقط لم يرد هذا المقطع الحكائي في ترجمة جواد صيداوي المعتمدة في التحليل، في حين أن النص الفرنسي تضمن المقطع ذاته .ينظر: *L'alchimiste*, Paulo Coelho, Édition Anne Carrière, Paris 1994, p. 55

يتضح بالفعل صدق ملك سام مع سانتياغو؛ فهو الذي نصحه، ووجّهه، وأعانه على التشبث أكثر بأمل البحث عن الكنز. لكن حقيقة الأمر غير ذلك؛ فالملك صادق هو الدرجة الثامنة عشرة من درجات المنظمة السرية العالمية الصهيونية الماسونية التي تدل على ''تفوّق الروح وتغلبها على المادة''(84)؛ وهذا يطرح أمامنا أكثر من علامة استفهام كبرى حول اختيار الكاتب لأسماء شخصيات روايته ''الخيميائي'' ومدى براءتها، خاصة وأنها تنقل للقارئ العربي وغير العربي عوالم عربية تخييلية بصيغ ملتوية لا تمت بصلة للواقع المتخيل العربي. كما تتخذ بعض الأسماء صفات تنطبق عليها أفعالها؛ فالرجل الخيميائي صاحب خوارق متعددة؛ كتحويل سانتياغو إلى ريح عاتية، وتحويله الحجر ذهبا؛ وهذا ما جعل الصفة تنطبق على الأفعال.

إن رمزية الشخوص تقابلها رمزية الفضاء الزمكاني. الزمان في هذا العمل الفني مترامي الأطراف، وغير محدد بشكل دقيق؛ وهذا ما أعطى لرحلة البطل دلالة رمزية ومتميزة، خاصة وأن مسارها يمكن القول عنه إنه دائري؛ يبتدأ بحلم بالأندلس، وينتهي بالحصول على الكنز بالأندلس ذاتها. فالأمكنة هاهنا أمكنة عربية: الأندلس، طنجة، الصحراء العربية، الفيوم ثم أهرامات مصر. يقول باولو كويلو: ''أنا أعتقد أننا نعيش في كون رمزي، وكل شيء هو عالم من الرموز، وعندما، تحاول صناعة شيء ما، فإنك تحاول صناعة رمز''(85) ويقول أيضا: ''إننا من أجل إيجاد لغة مشتركة علينا أن نتحدث بالرمز''(86).

نخلص مما سبق أن رواية ''الخيميائي'' تحكمها استراتيجية سردية تنبني أساسا على خلق الدهشة والمتعة لدى القارئ الافتراضي الذي يتماهى مع الأحداث، ويتعاطف مع البطل، ويحاول فك شفرات الكتابة ابتداء من رمزية العنوان، والتيمات الأساسية، وعجائبية الشخوص، والأمكنة، والأزمنة، واللغة الروائية. فالعجيب محاولة لتجاوز الراهن المألوف الرتيب، وإحلال عنصري الحلم والأسطورة من خلال تسخير كل القوى الطبيعية واللامعقولة لتحقيق ما لم يستطع الواقع تسخيره للبطل، مما يؤدي بالقارئ إلى التماهى مع النص. وهكذا ''ينهض العجائبي، أساسا، على تردد القارئ –قارئ يتوحد بالشخصية الرئيسية– أمام طبيعة حدث غريب''(87).

وآن لنا هنا أن نصدح بالتالي: لقد استنسخ باولو كويلو حكاية تراثية من الأدب العربي(88) تندرج

---

(84) الأسرار الكبرى للماسونية وأهم الشخصيات الماسونية قديما وحديثا، منصور عبد الحكيم، دار الكتاب العربي، دمشق–القاهرة ، ط 2006/1، ص 101.

(85) كتاب العربي ، عدد 83 ، يناير 2011 ، ص 287.

(86) نفسه، ص 288.

(87) مدخل إلى الأدب العجائبي، مذكور، ص 195.

(88) وأنا أتصفح الملحق الثقافي لجريدة العلم/ المغرب، بتاريخ 2011/01/20 أثارني مقال تحت عنوان: ''هندسة الكتابة الإبداعية في ''الخيميائي'' لصاحبه العربي بنجلون، يذهب فيه إلى أن باولو كويلو استند في روايته على حكاية عربية بسيطة ''تقول الحكاية باختصار إن راعيا كان يجلس، كل يوم، تحت شجرة، فيما غنمه ترعى أمامه. ويوما ما غفا قليلا، فرأى كنزا في بئر، فاستيقظ من غفوته، وقصد البئر، يريد أن ينزلها، وإذا برجل من قريته يحضر، ويسأله، فيحكي له الحلم. يضحك منه الرجل قائلا: ''لو كانت الأحلام حقيقة، لحفرت تحت الشجرة التي تقصدها، فقد رأيت في منامي

في كتب الأسمار والمحاضرات[89] ولكنه بذكائه الساذج اعتقد أن الإنسان العربي غير قارئ جيد لتراثه، وكأنه بذلك يستصغر معرفتنا بتراثنا الأصيل.

إن العالم التخييلي لرواية ''الخيميائي'' يستمد مرجعياته من العالم التخييلي الذي جسده نص ''ألف ليلة وليلة'' الوارد في الليلة الحادية والخمسين بعد الثلاثمائة والحكاية التي رواها القاضي أبو بكر التنوخي (327هـ/ 384هـ) في كتابه ''الفرج بعد الشدة'' والنص الذي ورد لابن عاصم الأندلسي في كتابه ''حدائق الأزاهر''؛ ذلك أن تفاعل باولو كويلو مع هذه النصوص تم بتمطيطها، وتفريع حكاياتها بالزيادة. فالتحولات التي خضعت لها النصوص العربية لم تخْف، حقيقة، تجليات وخصوصية الحكاية العربية وتيماتها الجوهرية. وهكذا أعاد باولو الحياة للحكاية العربية؛ مما بوأها منزلة متميزة، وجعل منها عملا روائيا غدا تحفة فنية عالمية.

يتناص عمل باولو كويلو والحكاية العربية بطريقة ضمنية غير مصرح بها في مجموعة من النقط:

أ- حافز الرحلة: دافعُ الرجل البغدادي في ''ألف ليلة وليلة''[90] للرحلة هو الحلم ''فرأى في منامه قائلا يقول له: إن رزقك بمصر، فاتبعه وتوجه إليه''. أما سارد التنوخي فيقول: ''فرأيت ليلة في النوم، كأن قائلا يقول لي: ''غناك في مصر''[91]. يرد الحلم عند ابن عاصم الأندلسي كالتالي: ''فرأيت ليلة من الليالي قائلا يقول لي: غناؤك بمصر، فاخرج إليه''[92]. وسانتياغو بطل رواية الكيميائي رأى، بدوره، في منامه حلما أرقه، فكانت رحلته من الأندلس إلى أهرامات مصر. يقول: ''لقد راودني الحلم ذاته، مرتين متتاليتين (...) استمر الطفل يلهو مع النعاج، فترة من الوقت. وفجأة أمسك بيدي، وقادني حتى أهرامات مصر''[93].

ب- السفر/ الرحلة: وهي التيمة التي تشكل لحمة الحكايات. تقدم موضوعة السفر في ''ألف ليلة وليلة'' بشكل مقتضب؛ ''فسافر إلى مصر، فلما وصل إليها، أدركه المساء، فنام في المسجد''[94]. أما في ''الفرج بعد الشدة'' فنجد: ''فبكرت إلى أبي عمر القاضي، وتوسلت إليه بالجوار، وبخدمة كانت من أبي لأبيه، وسألته أن يزودني كتاباً إلى مصر، لأتصرف ففعل، وخرجت. فلما حصلت بمصر، أوصلت الكتاب،

أن تحتها كنزا مدفونا. ولما نزل البئر، ولم يجد فيها شيئا، أشرقت في ذهنه فكرة: لماذا لا أحفر تحت الشجرة؟! وهناك عثر، فعلا، على الكنز'' على أن الذي لم يفطن إليه العربي بنجلون هو أن باولو كويلو استنسخ حكاية تراثية من الأدب العربي تندرج في كتب الأسمار والمحاضرات.

(89) ينظر الأطروحة الجامعية التي أنجزتها الدكتورة نعيمة مني: ''أدب المحاضرات في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري'' تحت إشراف الدكتور محمد بن شريفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ،السنة الجامعية 1999 /2000 -مرقونة- ج.1،ص 104.

(90) ألف ليلة وليلة، دار صادر ، بيروت- لبنان، الطبعة 2 /2008 ، م،1 ص 594.

(91) الفرج بعد الشدة، تحقيق عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط. 1978 ج.2 ، الباب السادس، ص 268.

(92) حدائق الأزاهر، تحقيق عفيف عبد الرحمان، دار المسرة، بيروت ، 1987 ، ص 383.

(93) الخيميائي، ص 29.

(94) ألف ليلة وليلة ، م1 ، ص 594.

وسألت التصرف، فسد الله عليّ الوجوه؛ حتى لم أظفر بتصرف، ولا لاح لي شغل''[95]. وفي ''حدائق الأزاهر'' يخبرنا السارد بانطلاق الرحلة كالتالي: ''فبكرت إلى أبي عمرو القاضي، وتوسلت إليه بالجواب في كتاب إلى مصر، ففعل. وخرجت، ولما وصلت إلى مصر، ودفعت الكتاب، وسألت التصريف،فسد الله عليّ الوجوه، ونفذت نفقتي،وبقيت متحيرا''[96].

الرحلة هي التيمة الأكثر ترددا في ''الخيميائي'' لأن مع السفر تتجدد آمال سانتياغو في الوصول للكنز، ومع توقف الرحلة/ السفر؛ تتوقف محفزات البحث عن الكنز:

– ''غير أن الأهم (...) هو أنه يحقق، كل يوم، حلم حياته الكبير.. السفر''[97].

–''قرأ الفتى في عيني والده رغبته، هو أيضا، بالسفر. إنها رغبة تعيش في أعماقه، باستمرار، رغم عشرات السنين التي حاول، خلالها، إشباع رغبته، وهو مقيم في المكان ذاته''[98].

ج– التعرض للأخطار والضرب: جاء في حكاية ألف ليلة وليلة: ''ودخل الوالي المسجد، فوجد الرجل البغدادي نائما في المسجد، فقبض عليه، وضربه بالمقالع ضربا مؤلما؛ حتى أشرف على الهلاك، وسجنه. فمكث ثلاثة أيام في السجن''[99]. يسرد التنوخي على لسان أبي الربيع سليمان بن داود البغدادي –خادم القاضيين أبي عمر محمد بن يوسف وابنه أبي الحسن– حكاية الرجل الذي رأى في المنام أن غناه بمصر، يقول: ''فلقيني الطائف، فقبض عليّ، ووجدني غريبا، فأنكر حالي، فسألني عن خبري، فقلت: رجل ضعيف، فلم يصدقني، وبطحني أرضا، وضربني مقارع''[100].

تتكرر نفس الصيغة باختلافات بسيطة عند ابن عاصم الأندلسي: ''فلقيني الطائف ،فقبض عليّ، ووجدني غريبا، فأنكر حالي، وسألني، فقلت: رجل ضعيف، فلم يصدقني، وضربني بمقارع''[101].

السيناريو ذاته يتكرر مع سانتياغو قرب أهرامات مصر: ''وأرغموه على متابعة الحفر،ولما لم يجد شيئا، انهالوا عليه ضربا، ضربوه حتى أرسلت الشمس أولى شعاعاتها. كانت ثيابه ممزقة، وكان يحس أن الموت قريب منه''[102].

د–الحلم / الرؤيا: تلتقي النصوص العربية الثلاثة ورواية الخيميائي،أيضا، في موضوعة الحلم؛ ''فنص الحلم يتراءى في حال النوم، ويتخذ نسقا خاصا ومختلفا وعلى كافة الأصعدة. وهذا الاختلاف يجعله أقرب إلى النص العجائبي أو اللغز الذي يولد الحيرة لدى الرائي أو المتلقي، ويجعله، تبعا لذلك، مستعصيا على

(95) الفرج بعد الشدة ، ج2 ، ص 268.
(96) حدائق الأزاهر ، ص 383.
(97) الخيميائي ، ص 26.
(98) نفسه ، ص 25.
(99) ألف ليلة وليلة ،م1 ، ص 594.
(100) الفرج بعد الشدة ، ج 2، 2.
(101) حدائق الأزاهر، ص 383.
(102) الخيميائي، ص 181.

الفهم والتأويل"[103]. يقول راوي حكاية ألف ليلة وليلة: "فنام ليلة وهو مغموم مقهور، فرأى في منامه قائلا يقول له: إن رزقك بمصر"[104]. حلم راوي نص التنوخي يتلخص في: "فرأيت ليلة في النوم، كأن قائلا يقول لي:غناك بمصر، فاخرج إليها"[105]. أما الحلم في نص حدائق الأزاهر فيأتينا على النحو التالي: "فرأيت ليلة من الليالي قائلا يقول لي: غناؤك في مصر، فاخرج إليه"[106]. ويرد الحلم عند باولو كويلو على الصيغة التالية: "لقد راودني الحلم ذاته، مرتين متتاليتين. وجدت نفسي، مع نعاجي، في أحد المراعي، وإذا بطفل يظهر ويلعب مع الحيوانات (...) استمر الطفل يلهو مع النعاج فترة من الوقت، وفجأة أمسك بيدي، وقادني حتى أهرامات مصر (...) قال الطفل لي: إذا جئت إلى هنا سوف تجد كنزا مخبوءا"[107].

هـ- تكذيب الرؤيا: يتم تكذيب الرؤيا في النصوص الأربعة بمصر؛ وهكذا ففي ألف ليلة وليلة يكذب الوالي الرجل البغدادي بالقول: "يا قليل العقل، أنا رأيت في منامي ثلاث مرات قائلا يقول لي إن بيتا في بغداد بخط كذا ووصفه كذا، بحوشه جنينة تحتها فسقية، بها مال له جرم عظيم، فتوجه إليه وخذه. فلم أتوجه. وأنت من قلة عقلك سافرت من بلدة إلى بلدة من أجل رؤيا رأيتها وهي أضغاث أحلام"[108]. وفي نص التنوخي يكذب الشرطي الرجل البغدادي: "فقال لي أنت رجل ما رأيت أحمق منك، والله لقد رأيت منذ كذا وكذا سنة، في النوم، كأن رجلا يقول لي: ببغداد في الشارع الفلاني، في المحلة الفلانية -فذكر شارعي، ومحلتي، فسكتت وأصغيت إليه- وأتم الشرطي الحديث فقال: دار يقال لها دار فلان -فذكر داري واسمي- فيها بستان، وفيه سدرة -وكان في بستان داري سدرة- وتحت السدرة مدفون ثلاثون ألف دينار، فامض، فخذها، فما فكرت في هذا الحديث، ولا التفتت إليه، وأنت يا أحمق، فارقت وطنك، وجئت إلى مصر بسبب منام"[109]. وتتكرر نفس مضامين الحكاية في كتاب حدائق الأزاهر، ونفس الصيغ الأسلوبية مع فارق بسيط يتمثل في إضافة التنوخي جملة: "وأنت يا أحمق فارقت وطنك، وجئت إلى مصر بسبب منام".

غواية التراث العربي دفعت باولو كويلو إلى استنساخ تكذيب الحلم: "قال الزعيم لمرافقيه: هيا لنذهب. ثم استدار نحو الفتى قائلا: "لن تموت، ستعيش، وتتعلم أنه لا ينبغي لنا أن نكون على هذه الدرجة من الغباء. هنا، بالضبط حيث تقبع أنت، رأيت حلما، قبل سنتين تقريبا، راودني غير مرة. فقد حلمت أن عليّ أن أسافر إلى إسبانيا، وأبحث في الريف، عن أطلال كنيسة يتردد إليها الرعيان؛ ليناموا فيها مع

(103) من قضايا التلقي والتأويل (مناظرة) منشورات كلية الآداب بالرباط، مداخلة سعيد يقطين: "تلقي الأحلام وتأويلها في الثقافة العربية" 1994 ، ص 145.

(104) ألف ليلة وليلة، م1، ص 594.

(105) الفرج بعد الشدة، ص 269.

(106) حدائق الأزاهر، ص 383.

(107) الخيميائي، ص 29-30.

(108) ألف ليلة وليلة، م.1 ، ص 594.

(109) الفرج بعد الشدة، ص 269.

أغنامهم، وحلت فيها شجرة جميز محل الغرفة الملحقة بالمذبح. حتى إذا حفرت تحت عند جذع الشجرة، أجد كنزا مخبئا. ولكنني لست على هذه الدرجة من الغباء، لكي أجتاز الصحراء بكاملها، لمجرد أنني رأيت الحلم نفسه مرتين''(110).

و- التمويه وتصديق الرؤيا: يرتبط هذا العنصر خاصة بالكنز الذي يتبين أنه لا يوجد في الحقيقة بمصر إنما في مكان آخر. وهو في الحكايات الأربع نقطة انطلاق الرحلة و تردد الرؤيا. ومعنى ذلك أن ''الرؤيا رسالة؛ لأنها كلام يحتاج إلى تعبير وفك غوامض. ولكن هذا الكلام يوقعه مرسل يكون في موقع حاضنة للكلام''(111). تتحقق الرؤيا في الحكايات العربية الثلاث في مدينة بغداد. جاء في ألف ليلة وليلة ''وكان البيت الذي وصفه الوالي ببغداد هو بيت ذلك الرجل. فلما وصل إلى منزله، حفر تحت الفسقية، فرأى مالا كثيرا، ووسع الله عليه''(112). وفي الفرج بعد الشدة تتحقق كالتالي: ''وخرجت مع السحر من مصر،فقدمت بغداد،فقطعت السدرة، وأثرت تحتها، فوجدت قمقما فيه ثلاثون ألف دينار، فأخذته وأمسكت يدي،ودبرت أمري، فأنا أعيش من تلك الدنانير''(113). أما في حدائق الأزاهر فتختتم الحكاية: ''فخرجت من مصر إلى بغداد. وقلعت السدرة، فوجدت تحتها قمقما فيه ثلاثون ألف دينار''(114).

لكن مع باولو كويلو تتحقق رؤيا سانتياغو بالأندلس: ''استأنف الحفر. بعد نصف ساعة،اصطدم الرفش بشيء صلب. وبعد ساعة وجد أمامه صندوقا مليئا بقطع الذهب الإسبانية القديمة، وبأحجار كريمة، وأقنعة من الذهب مزينة بريش أبيض وأحمر،وتماثيل حجرية مرصعة بالماس، ومخلفات غزو نسيته البلاد منذ زمن بعيد جدا ونسي الغازي أن يحكي عنه لأحفاده''(115).

إن التفاعل النصي قائم بين الحكايات العربية والنص الروائي لباولو كويلو، و''بما أن النص ينتج ضمن بنية سابقة؛ فهو يتعالق بها، ويتفاعل معها تحويلا أو تضمينا أو خرقا''(116) أو محاكاة (117).

يمكن، إذن،أن نطرح أسئلة مشروعة ترتبط بعلاقة الآخر بمنتوجنا الثقافي، وحدود التأثير والتأثر، وكذا رؤيته للإبداع العربي ماضيا وحاضرا.

لقد لجأ باولو كويلو إلى الاقتباس من نص / نصوص عربية دون الإحالة على صاحبه / أصحابها أو الإشارة إليه / إليها من قريب أو بعيد. وتتمثل واقعية النص ''الشبح'' في عملية إسناد الخبر إلى راو للحدث

---

(110) الخيميائي، ص 181.

(111) الكنز والتأويل، قراءة في الحكاية العربية، سعيد الغانمي، طبعة الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط. 2010 ص 92.

(112) ألف ليلة وليلة، م1 ، ص 594.

(113) الفرج بعد الشدة، ص 269.

(114) حدائق الأزاهر، ص 383.

(115) الخيميائي ، ص 186.

(116) انفتاح النص الروائي، النص والسياق، ص 98.

(117) Palimpsestes, La littérature au second degré, p. 13.

ثقة: ''حدثني أبو الربيع سليمان بن داود البغدادي، صاحب لأبي...'' وهي واقعية يتم الاستعاضة عنها في النص الروائي بمتن حكائي متخيل، والإيهام بواقعية الأمكنة: الأندلس، طنجة، مصر... هل يمكن الحديث هنا عن ''خيانة'' مقصودة للنص الأصل؟ ثم إن استعارة النص العربي تمت عبر آليتي التوليد والمحو؛ بحيث تم تحويل النص ''الأب'' وتعديله، ومحو آثاره؛ مما يدفعنا للتساؤل من جديد عن صوت باولو كيلو في روايته؟ ومعنى ذلك من جهة أخرى ''أن الاستعارة لا ترتبط باللغة أو بالألفاظ، بل على عكس ذلك؛ فسيرورات الفكر البشري هي التي تعد استعارة في جزء كبير منها. وهذا ما نعنيه حين نقول إن النسق التصوري البشري مُبنيَنٌ ومحدد استعاريا. فالاستعارات في اللغة ليست ممكنة إلا لأن هناك استعارات في النسق التصوري لكل منا''[118].

قلنا سابقا لا شيء في رواية الخيميائي بريء؛ ذلك أن باولو كويلو يقدم صورا وأحكاما قاسية عنصرية ''شعوبية'' في حق المغاربة والمسلمين الفاتحين للأندلس؛ وهي صور وأحكام ما كانت لتصدر عن مثقف تشرّب، إلى حد بعيد، روحانية الشرق وأحلامه ''إنها فتاة ذات ملامح أندلسية، ولها شعر أسود طويل، وعينان تذكران، على نحو غامض، بالغزاة المغاربة القدامى''[119]. يقول أيضا: ''باستطاعته أن يرى، مِن عل، أفريقية. لقد قال له أحدهم، ذات يوم، إن العرب جاؤوا من هناك، وفتحوا معظم إسبانيا لزمن طويل. إنه يحسب أن العرب هم الذين جاؤوا بالغجر''[120]. فحتى وهو يصل بروايته إلى عتبة ليلها لا ينسى الروائي أن يقدح في المغاربة الفاتحين للأندلس: ''مخلفات غزو نسيته البلاد منذ زمن بعيد، ونسي الغازي أن يحكي عنه لأحفاده''[121].

إن حوارنا وتراثنا يجب أن يبدأ بإعادة قراءته، ومساءلته، وتثويره نقديا، واكتشاف ما يزخر به من لآلئ يمكن أن تعيننا على تغيير رؤيتنا لذواتنا، وتنقلنا إلى مصاف الكونية. ذلك أن ''إعادة قراءة تراثنا الأدبي والفكري، ومعاودة التفكير فيه بشكل دائم وجديد، من مستلزمات تكوين فكرة دقيقة ومتجددة عنه وعن أبرز ملامحه وسماته. كما أنه من دواعي تشكيل وعي جديد بذواتنا وهويتنا ومستقبلنا''[122].

---

(118) الاستعارات التي نحيا بها، جورج لايكوف ومارك جونسون، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ط.1 ،1996 ص 23.
(119) الخميائي، ص 19.
(120) نفسه، ص 42.
(121) نفسه، ص 186.
(122) الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربي، سعيد يقطين، الطبعة الأولى، 1997 ، المركز الثقافي العربي، ص 15.

المراجع باللغة العربية:

- ألف ليلة وليلة، المجلد الأول، دار صادر، بيروت، لبنان،الطبعة الثنية 2008.
- الاستعارات التي نحيا بها، جورج لايكوف ومارك جونسون، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 1996.
- التأويل بين السيميائية والتفكيكية، أمبيرتو إيكو، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة الثانية 2004.
- تدريس الأدب، استراتيجية القراءة والإقراء، محمود حمود، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، طبعة 1995.
- التفاعل في الأجناس الأدبية؛ مشروع قراءة لنماذج من الأجناس النثرية القديمة، بسمة عروس، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان،الطبعة الأولى، 2010.
- حدائق الأزاهر،ابن عاصم، تحقيق عفيف عبد الرحمان، دار المسرة، بيروت، 1987.
- الخيميائي، باولو كويلو، ترجمة جمال صيداوي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثامنة عشرة 2009.
- الفرج بعد الشدة، أبو علي التنوخي، تحقيق عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، لبنان،الجزء الثاني، طبعة 1978.
- سيميائية النص الأدبي، أنور المرتجي، إفريقيا الشرق 1987.
- السيمياء العامة وسيمياء الأدب، من أجل تصور شامل، عبد الواحد المرابط، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر 2010.
- شعرية النص الروائي، بشير القمري، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، 1991.
- ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، مقاربة بنيوية تكوينية، محمد بنيس، دار العودة، بيروت، 1979.
- الكتابة والتناص في الرواية العربية، دراسة نصية لآليات الإنتاج والتلقي في خطط الغيطاني، الحبيب الدائم ربي، منشورات اتحاد كتاب المغرب 2004.
- الكيميائي، ترجمة عبد الحميد الغرباوي، الطبعة الأول 2005.
- لذة النص، رولان بارت، ترجمة فؤاد صفا والحسين سحبان، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية 2001.
- مدخل إلى الأدب العجائبي، تزفتان تودوروف، ترجمة الصديق بوعلام، دار الكلام، الرباط، 1993.
- من قضايا التلقي والتأويل (مناظرة) منشورات كلية الآداب بالرباط 1995.
- مناهج النقد العربي الحديث والمعاصر، جميل حمداوي، مكتبة المعارف، الرباط 2010.

– النص العجائبي، مائة ليلة وليلة أنموذجا، محمد تنفو، دار كيون،دمشق، 2010.
– النص من القراءة إلى التنظير، محمد مفتاح، دار النشر المدارس، المغرب، 2000.

المجلات:

آفاق، ع. 73 / مارس 2007.
عيون المقالات، عدد 2 / 1986
العرب والفكر العالمي، العدد 3 / 1998
علامات في النقد، المجلد، 14 الجزء، 54 دجنبر 2004.

المراجع باللغة الفرنسية

Roland BARTHES, *S/Z,* Éditions du Seuil, 1970.
El Mostafa CHADLI, *Les sémiotiques textuelles*, édition Zaouïa, 2008
El Mostafa CHADLI, éditeur: *Sémiotique, vers une nouvelle sémantique du texte (problématique, enjeux et perspectives théoriques)*, Faculté des Lettres et des Sciences Humanes, Rabat,1995.
Paulo COELHO, *L'alchimiste*, édition Anne Carrier, Paris, 1994.
Gérard GENETTE, *Figure III*, Éditions du Seuil, 1972.
Gérard GENETTE, *Palimpsestes: la littérature au second degré*, Collection Poétique, Éditions du Seuil, 1982.
Julia KRISTEVA, *La révolution du langage poétique*, Éditions du Seuil,1974.

الماء والتوطين بالقرى الجبلية بالجنوب التونسي
ملاحظات وإضاءات حول قرية السند

مسطاري بوكثير*
(كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس)

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 31-69

Resumen: "Agua y poblamiento en las aldeas de montaña del sur de Túnez. Observaciones y aclaraciones en torno a la aldea de Sened". Resulta de todo punto lógico ligar la problemática del poblamiento de zonas de montaña con la cuestión del agua, puesto que la orografía difícil y la escasez de agua de las aldeas del sur de Túnez hacen de esas zonas espacios más aptos para el establecimiento de grupos humanos que las llanuras, habida cuenta de los promedios de pluviosidad, que son más elevados, y las amplias posibilidades de practicar actividades agrícolas. En este marco, la aldea de Sened representa un modelo de establecimiento en zona montañosa ligado a la disponibilidad del agua. Una investigación precisa de esos asentamientos requiere el uso de diversos mecanismos de investigación histórica, incluyendo la toponimia, la exploración sobre el terreno, y el estudio de la cerámica, lo cual nos permite compensar la casi absoluta ausencia de documentación. El presente estudio supone un verdadero examen de nuestros conocimientos generales sobre la población en medios de montaña, así como de la importancia de los medios auxiliares en la investigación histórica cuando se trata de problemáticas tan concretas como ésta.

Palabras clave: Historia antigua, arqueología, poblamiento de Túnez.

Abstract: "Water and population in the mountain villages of southern Tunisia. Comments and clarifications around the village of Sened". It stands to reason to link the problem of population in the mountain areas to the issue of water, because these areas, having higher rainfall averages, which allows for the practice of agriculture, are more suitable for human settlement that the plains, because

* boukthirmustari@yahoo.fr.

of the difficult orography and the scarcity of water in the south of Tunisia. In this framework, the village of Sened represents a model of settlement in a mountain area linked to water availability. A careful research on this kind of settlements requires the use of some tools for historical research, including toponymy, field work and the study of ceramics, allowing us to compensate for the almost complete lack of documentation. This study is a true test of our general knowledge of settlement in mountain areas, as well as a proof of the importance of auxiliary tools for conducting historical research of specific issues like this one.

Key words: Ancient History, Archeology, population of Tunisia.

ملخص البحث: من البديهي أن ترتبط إشكالية التوطين الجبلي بمسألة الماء، حيث أن تركّز القرى الجبلية في مجالات صعبة تضاريسيا وشحيحة المياه في الجنوب التونسي جعل من هذه المناطق الفضاءات الأكثر ملائمة للاستقرار البشري من السهول. وذلك إعتبارا لمعدل التساقطات الأكثر أهمية وللإمكانيات المتوفرة لممارسة النشاط الفلاحي.

وإذ تمثل قرية **السند** في هذا الإطار نموذج للمستقرات الجبلية التي إرتبطت في وجودها بالإمكانيات المتاحة لتوفير **الماء**، فإن تدقيق البحث في مثل هذه المستقرات يستوجب الاعتماد على مختلف آليات البحث التاريخي بما في ذلك الطوبونيميا والاستكشاف المجالي ودراسة الخزف، وهو ما يسمح بتدارك الانعدام شبه الكلي للوثائق المكتوبة. وتأسيسا على ذلك ستمثل هذه الدراسة إختبارا حقيقيا لمكتسباتنا المعرفية العامة حول التوطين الجبلي وإختبارا كذلك لمدى أهمية العلوم المساعدة في الدراسات التاريخية عندما يتعلّق البحث بمثل هذه الإشكاليات الدقيقة.

كلمات مفاتيح: تاريخ العصور القديمة، علم الآثار، توطين تونس، الماء، السند، التوطين الجبلي.

تقديم جغرافي

تقع قرية السند ضمن سلسلة جبال عرباطة على بعد حوالي 11 كلم جنوب مدينة السند-المحطة كما تبعد حوالي 50 كلم على مدينة قفصة الواقعة غربا. ويمكن الولوج إلى هذه القرية عبر مضيق جبلي (خنقة) لا يتجاوز عرضه 25م وينحصر بين جبل تقرنوشت وجبل الظهرة اللذان يمتدان من الجنوب الغربي نحو الشمالالشرقي ويمثلان الحدود الشمالية الغربية للموقع. في حين يمثل جبل زاعيشة الحد الجنوبي الشرقي وتمتد مرتفعات تاغطجات وجبارة على الحدود الشمالية الشرقية، وأخيرا يشكل جبل التلة الناحية الجنوبية الغربية.

ويبدو الموقع وفقا لهذه الحدود على هيئة حوض طبيعي تحيط به الجبال من كل الجهات مما أدى الى بروز عدد هام من الأودية:

وادي السند: ينطلق من الشمال الشرقي نحو الجنوب الغربي سافلة جبل الظهرة وهو أهم الأودية في المجال المدروس ويطلق عليهأسم محدد كل بضعة أمتار. حيث يسمى وادي تمدوين ثم وادي بربي ثم وادي الناصرية ثم وادي الحمازة وأخيرا عندما يخرج من القرية في اتجاه الشمال يصبح أسمه وادي ريّان.

ولا شك أن أهمية هذا الوادي تتأتى من كثرة السفوح المحدقة به التي تزوده بمياه السيل أثناء نزول الأمطار، فهو يستفيد مباشرة من السفح الشرقي والجنوبي الشرقي لجبل الظهرة والسفح الشمالي الشرقي لجبل تقرنوشت والشمالي الشرقي لجبل السانف. كما تنتهي إليه مياه أودية محرز والإحساء و سعيدان التي تمتد بصفة متعامدة. (لوحة عدد 01)

وادي محرز: يتجه من الجنوب الغربي نحو الشمال الشرقي ثم ينحرف نحو الشمال ليلتقي مع وادي السند في مستوى مدخل القرية. ويستفيد أساسا من السفح الشرقي لجبل تقرنوشت وهو أصغر الاودية وأقلّها امتدادا. (لوحة عدد 01)

وادي الإحساء: يتخذ هذا الوادي نفس المسار الذي يتخذه الوادي السابق ويلتقي مع وادي السند في مستوى الموقع الذي يسمى الشرشارة وسط القرية. ويأتي في المرتبة الثانية من حيث الاتساع والامتداد وكذلك نظرا لكثرة روافده وتشعبها.

يتغذى المجرى الرئيسي لهذا الوادي من السفح الجنوبي الشرقي لجبل تقرنوشت كما تستفيد روافده من السفوح الشمالية الغربية لجبل زاعيشة. (لوحة عدد 01)

وادي سعيدان: ينطلق من الشرق نحو الغرب تحت تسمية وادي السلخة ثم يتغير اتجاهه ليصبح نحو الشمال ويتغير اسمه ليصبح وادي سعيدان. وتنتهي الى هذا الوادي مياه السيول التي تتلقاها هضاب جبارة المتفرعة عن جبل تاغطجات وكذلك مياه السفوح الشمالية لجبل زاعيشة. (لوحة عدد 01)

إن هذه الوضعية الجغرافية جعلت من موقع السند خزّانا طبيعيا هاما لمياه السيول، ورغم قلة التساقطات في المنطقة (لا تتجاوز 200 مم) فالثابت أن التجمّع الدوري عبر الأزمنة التاريخية لكميات هائلة من مياه الأمطار في مجال محدد سواء بصفة مباشرة أو عبر سفوح المرتفعات المحدقة به أدى الى تكون طبقة مائية سطحية هامة.

ومما يدلل على أهمية هذا المخزون المائي في المنطقة، كثرة الآبار والعيون التي تتركّز جلّها في بطون الأودية وحواشيها. غير أن اقتراب هذه المنشآت من بعضها البعض يؤدي الى نضوب الكثير منها على إمتداد جزء هام من السنة، بحيث لا تسترد نشاطها إلا أثناء نزول الأمطار في حين يرتفع منسوب الماء في الناشط منها بصفة متواصلة إلى درجة الفيضان أحيانا.

ويعتبر هذا الوضع الطبيعي ملائما عموما للاستقرار البشري وقد وقع استغلاله منذ القديم وتحديدا خلال

العهد الروماني[1] وكذلك خلال الفترات اللاحقة، كماعملت المجموعات المحلية خاصة على التأقلم مع هذا المجال والاستفادة مما يوفره من إمكانيات هيدرولوجية بما اعتمدته من وسائط وتقنيات على درجة كبيرة من الخصوصية.

أولا: المحددات الكرونولوجية لإشكالية التوطين

1/ الموقع الاثري

تظهر آثار الموقع الاثري على امتداد السفح الشرقي والجنوبي الشرقي لجبل الظهرة وفي مواقع متفرقة من قمة نفس المرتفع. ويمكن أن نميّز عموما بين وحدتين أساسيتين : المغاور أو الكهوف التي كانت تمثل المجال السكني من ناحية، ومعمار الغرف الذي يمثل نسبة هامة من المجال المبني فضلا عن بعض العناصر المعمارية المتفرقة من ناحية أخرى.

أ/ المغاور الجبلية

تشرف مغاور السفح الجنوبي الشرقي على آثار البلدة القديمة[2] ووادي الحمازة. ويبلغ عددها 21 كهفا [3] بما في ذلك كهفين هيئا كمعاصر لإستخراج الزيت. أما مغاور السفح الشرقي التي تقع في مستوى أكثر إرتفاعا من المجموعة الاولى فيتجاوز عددها إجمالا 30 كهفا حافظ الكثير منها على هيئته الأصلية ومنها ثلاثة كهوف احتوت على آثار معاصر زيتون. ووفقا للتصميم الداخلي للمغاور يمكن أن نفرق بين ثلاثة أصناف:

---

(1) راجع: Ameur YOUNÈS, Moustari BOUKTHIR, Mohamed Sadok BENSALEM, « Étude préliminaire sur l'alimentation en eau des agglomérations antiques et médiévales dans le secteur d'ESSNED », in *Eau et peuplement au Maghreb durant l'Antiquité et le Moyen Age* (III^{ème} Colloque International), textes édités par Mohamed HASSEN, Tunis, 2009.

(2) تدرج هذه الآثار ضمن المستوى الثاني من حركة التعمير والإسكان التي مرت بها قرية السند. إذ أن المستوى الأول يتمثل في المواقع التي توجد على قمة المرتفع تضاف إليها المغاور التي توجد أسفل منها. أما المستوى الثالث فيتمثل في التجمع السكني الحديث. وتعكس هذه المستويات الثلاثة حركة النزول التي قام بها السكان المحليون من قمة الجبل نحو المواقع السهلية ولاشك أن هذا التحول ساهمت فيه عدة عوامل منها على وجه الخصوص استتباب الأمن. للقيام بالمقارنة مع مواقع أخرى راجع : André LOUIS et Stanley HALLET, « Évolution d'un habitat : le monde « berbère » du Sud tunisien », in *IBLA*, 42^{e} année, 143/1 (1979), pp.249-267.

(3) وهو عدد المغاور التي لاتزال قائمة. إذ أن العدد الحقيقي يتجاوز ذلك غير أن أعمال التهيئة التي أنجزت في هذا الموقع أدت إلى طمس وهدم العديد من المغاور.

المغاور البسيطة أو ذات الغرفة الواحدة

وهي المغاور الأكثر عددا سواء على السفح الجنوبي الشرقي أو على السفح الشرقي و تتميّز ببساطة التصميم. إذ تتكون في الغالب من قاعة واحدة تأخذ شكلا بيضويا أو شبه مستطيل وتمثل الفضاء الداخلي، كما تتسم الجدران بازدياد تقاربها مع ازدياد الارتفاع لتبلغ حدها الأقصى عند السقف. ومن الملاحظ أن هذه المغاور تتشابه من حيث الشكل وخاصة من حيث أبعاد الفضاء الداخلي ومقاييس المدخل.(لوحة عدد 02)

وتتخلل جدران بعض هذه المغاور حفر جانبية أو تجويفات تهيّئ أسفل الجدار ولا يتجاوز عمقها في الغالب 50 صم .وهي مواضع تستعمل لوضع الأغراض والمؤونة وحفظها. كما تحتوي مغاور أخرى على غرفة ثانية إلى جانب الغرفة الرئيسية مخصصة للنوم. تهيّئ هذه الغرفة جانبيا أو في عمق الغار وفي مستوى أقل انخفاضا من الغرفة الأولى حيث يستوجب الولوج إليها الانحناء الشديد نظرا لصغر مدخلها.

المغاور المركبة أو المتعددة الغرف

تتكون هذه المغاور من مجموعة من الفضاءات الداخلية تهيئ إما في نفس المستوى أو على مستويات متراكبة. إذ يفتح الغار على قاعة أمامية تعتبر بمثابة فضاء الاستقبال وانطلاقا منها تتفرع الفضاءات الأخرى في اتجاه واحد أو في عدة اتجاهات. (لوحة عدد 03)

يستوجب المرور من فضاء إلى آخر داخل نفس الغار الصعود أو النزول. من جهة أخرى تحتوي هذه المغاور غالبا على أكثر من منفذ، فقد يصل عدد المنافذ أحيانا إلى الأربعة. على أن هذه المنافذ لا تستعمل كلها كأبواب، فنظرا لصغر حجم بعضها وارتفاعها الملحوظ على الأرضية الداخلية للغار يقتصر استعمالها على الإضاءة والتهوئة.

يعكس حجم الغار وتعدد فضاءاته حجم المجموعة العائلية التي تقيم فيه، ومن غير المستبعد أن تكون هذه الفضاءات قد هيأت على مراحل. وارتبط ذلك أساسا بازدياد عدد أفراد العائلة أو بانضمام عناصر جديدة إليها. كما لا يقتصر التصميم الداخلي لهذه المغاور المركبة على نموذج واحد، إذ تختلف النماذج باختلاف الوظائف وقد يُحدد شكل الغار أثناء عملية الحفر ذاتها، باعتبار أن الحافر يتبع مواضع الحفر السهلة والتي يمكن التعمّق فيها.

ويستوجب حفر الغار في نفس الوقت الالتزام ببعض القواعد الهندسية، من ذلك الحرص على أن لا يكون الغار عريضا بصفة مفرطة وضرورة ترك دعائم وسطية أثناء عملية الحفر لتجنب حالات التصدع والانهيار.

المغاور– المعاصر

يحتوي السفح الجنوبي الشرقي على مغارتين مازالتا تحتفظان ببعض آثار العناصر المكونة لمعاصر الزيت. أما في السفح الشرقي فتبدو الآثار أقل وضوحا نظرا للأضرار التي لحقت المغاور مما تسبب في طمس جل هذه العناصر[4]. ويعكس ما ظل قائما منها أهمية عدد المعاصر في هذا السفح فقد يتجاوز الاربعة.

وتتسم المغاور– المعاصر بتصميم داخلي مخصوص، إذ تحتوي على بعض التجويفات الجانبية المخصصة لوضع الزيتون المعد للعصر وينقسم الفضاء الداخلي إلى وحدتين متكاملتين تختص كل وحدة بمرحلة من مراحل إنتاج الزيت. (لوحة عدد 04)

– وحدة الجرش أو المعجنة:

وهي الوحدة المخصصة لعجن حبّات الزيتون، وتتكون من رحائين أحدهما ثابتة وأخرى متحركة:

- ✓ تبنى الرحى الأولى التي تسمى " الفرشة " على أرضية مسطحة وفي محيط دائري وسط الغار. تأخذ شكلا اسطوانيا ويتراوح قطرها انطلاقا من العيّنات التي مازالت ماثلة من 1,5م الى 2 م أما ارتفاعها فلا يتجاوز المتر الواحد. (صورة عدد 01)

تحيط بسطح هذه الرحى حافة مبنية بالحجارة يبلغ ارتفاعها 25 صم فتبدو على هيئة حوض دائري الشكل. تميل هذه الحافة نحو مركز الرحى ويتمثل دورها في منع حبّات الزيتون من السقوط على الجوانب عند القيام بعملية الجرش.

- ✓ أما الرحى المتحركة وتسمى "القَرْقَبية"، فهي عبارة عن قطعة من الحجارة الصلبة ذات شكل أسطواني يبلغ قطرها حوالي 50 صم وارتفاعها 80 صم وينفذ منها ثقب في الوسط. توضع هذه الرحى فوق سطح الرحى الأولى الثابتة بطريقة أفقية بين المحور والحافة. (صورة عدد 01)

تتم عملية العجن بواسطة محور أفقي يسمى المدار يتخلل الرحى الأفقية ليشد إلى المحور العمودي المثبت بين مركز الرحى الثابتة من جهة وسقف الغار من جهة أخرى. ويشد المحور الأفقي من الطرف الآخر إلى دابة

---

(4) أشارت الدراسة التي أعدها بيار باردان سنة 1939 حول الجبالية في جهة قفصة الى وجود عشرة معاصر مازالت آثارها قائمة في مغاور السند الجبل، ولا شك أن العدد الحقيقي يتجاوز العشرة نظرا لاهمية شجرة الزيتون في هذه المنطقة وبناءا على الصبغة العائلية التي تتسم بها الملكية في القرى الجبلية بصفة خاصة وفي المجتمعات الزراعية عموما. راجع: Pierre BARDIN, « Les Jebalia de la région de Gafsa. Étude des populations berbères des massifs montagneux à l’est de Gafsa », in *Revue Tunisienne*, nouvelle série, 30 (1939), pp. 87-126, notamment pp. 99-100.

تقوم بالدوران على محيط الرحى الثابتة، وخلال هذه العملية يتم تحريك الرحى الأفقية لدهس حبّات الزيتون[5]. (لوحة عدد 05)

وحدة العصر أو المعصرة:

تهيأ أحد أركان الغار للقيام بعملية العصر التي يستعمل فيها الساري كوحدة أساسية، وهو عبارة عن جذع شجرة بطوم أو شجرة نخيل يبلغ طوله حوالي 6أمتار. يوضع هذا الجذع بطريقة أفقية في المكان المخصص له ويرتكز في مستوى طرفيه على دعامتين حجريتين. وعند الفراغ من عملية الجرش يوضع عجين الزيتون في الشوامي التي توضع الواحدة فوق الأخرى تحت الساري وعلى حافة الحوض المعد لتجميع الزيت.

يقع تثبيت الساري من الطرف الداخلي الذي يمتد في عمق الداموس ويشد من الطرف الخارجي إلى ثقل يتمثل في حجارة ضخمة تقوم بسحب الساري نحو الأسفل والزيادة في وزنه والضغط على الشوامي.

تدوم هذه العملية بضع ساعات يسيل إثناءها الزيت نحو حوض التجميع ومن ثم يقع تصفيته من الشوائب في حوض آخر مخصص للغرض، وبعد الانتهاء من عملية العصر يقع رفع الساري بواسطة دولاب مثبت في سطح الغار لإفراغ الشوامي وإعادة ملئها من جديد. (لوحة عدد 06)

ب/ المجال المبني

تمتد آثار البناء على كامل جبل الظهرة ويرتبط هذا الامتداد أساسا بالمجال السكني المتكون من المغاور. إذ تبرز المجموعة الأولى من الآثار مباشرة فوق المغاور المحفورة في السفح الجنوبي الشرقي وتعتبر امتدادا لها. ثم تبرز المجموعة الثانية مباشرة فوق المغاور المحفورة في السفح الشرقي وتتمثل على وجه التحديد في "بليدة الناصرية"، وعليه يمكن أن نتبيّن تباعا الوحدات الاثرية التالية:

- ✓ برج دائري الشكل يبلغ ارتفاعه 1,5 م وقطره 1,3 م. يشرف هذا البرج على السهول الشمالية إلى حدود جبل ماجورة والسهول الغربية التي تصل إلى منطقة عمرة.
- ✓ خلوة سيدي أبو هلال: آثار زاوية حديثة بنيت على الأرجح فوق أنقاض إنشاء يرجع إلى الفترة الوسيطة، نظرا لتوفر مادة الخزف الإسلامي في هذا الموقع.

---

(5) تستعمل هذه التقنية في الجنوب التونسي بصفة عامة كما تستعمل في منطقة المغرب الأقصى مع بعض الاختلافات الجزئية. راجع: M. A. JOLY, « L'olivier et l'huile dans le Sud tunisien (Matmata et Djebel Labiod) », in *Revue Scientifique*, 1908, pp. 460-462.

- ✓ آثار وحدات عمرانية متفرقة تتكون من غرف متلاصقة ومختلفة الأبعاد. إذ يتراوح عرضها بين 1,2 و 2 م ويتراوح طولها بين 2 و3 أمتار ويصل معدل ارتفاع بقايا الجدران الى 2 م.
- ✓ بليدة الناصرية: تمتد آثار هذا الموقع مباشرة فوق المغاور المحفورة في السفح الشرقي وتتمثل في مجموعة من الغرف الصغيرة المتلاصقة التي لا يتجاوز معدل عرضها 2 م وطولها 4 أمتار. ويمتد بناء هذه الغرف في شكل شريط بطول حوالي 125 م وبعرض 30 م. ويخضع هذا الشكل الى ما سمحت به طبيعة الموقع من إمكانيات للبناء، حيث نلاحظ الكثير من النتوءات الصخرية والمنخفضات التي تعتبر بمثابة الفواصل الطبيعية بين وحدات الغرف. (لوحة عدد 07)

يبدو المعمار الممتد على هذا المجال شبيها الى حد كبير بقصور الجنوب الشرقي التونسي، ويظهر هذا التشابه خاصة في إعتماد الغرفة كأهم عنصر معماري في عملية التخطيط والبناء كما وقع الاعتماد أساسا على مادة الجبس لتنفيذ هذه العملية. وفي المقابل فإن المخطط العام لمعمار الموقع المدروس لا يحاكي تماما مخططات القصور واللافت في هذا الاطار خاصة غياب الشكل المربع لمعمار الغرف والساحة الوسطى التي تمثل فضاء مشتركا. وقد عوضت هذه الساحة بممرات ضيقة تمتد بين الغرف وتصل بينها.

2/ الطوبونيما

لا شك أن مختلف التعبيرات اللغوية والأسماء التي تحيل الى المواقع والتضاريس والحيوانات والنبات في مجال جغرافي محدد تمثل أحد أهم ركائز هوية المكان. ويعد البحث في دلالات هذه المصطلحات تبعا لذلك من أبرز المفاتيح المعرفية لفهم الوقائع التاريخية والاجتماعية في سياق تفاعلها مع الفضاء الذي كان مسرحا لها.

ومن هذا المنطلق تتأتى الأهمية الخاصة التي توليها الدراسات التاريخية لعلم الاعلام الجغرافية أو الاماكنية كما يسميها البعض (la toponymie)[6] بإعتباره من العلوم المساعدة ورافدا أساسيا من روافد البحث العلمي. ولعل ذلك يرتبط أيضا بإحتفاظ مجالات التوطين البشري بأسماء لم تعد تستعمل في قاموس اللغة اليومية المحكية. وتبعا لذلك فإن هذا العلم سيمكن الباحث من إستكشاف مجالات التوطين من زاوية مغايرة لمسارات البحث المألوفة.

والواقع أن خصوصية المجال المدروس الذي يتشكل إجمالا من الطوبونوميا الامازيغية يستوجب بداية إلماما دقيقا بالمعجم الامازيغي وبمبادىء الاعراب ومقتضيات الاشتقاق اللغوي. لذلك فإن البحث في هذا الاطار

(6) راجع: رشيد الحسين، « الاعلام الجغرافية والهوية (1) » ، مقال ورد في جريدة أكراو أمازيغ، 83، أكتوبر 2001، ص 5.

لا يتعلق بدراسة وافية وجرد منهجي لكل المفردات المستعملة، وإنما سنقتصر على بعض من هذه المفردات التي تم التوصل الى شرحها لغويا ودلاليا كمنطلق للتحليل.

أ/ المنشآت المائية

العيون

عين جانا: عين ناضبة تقع على بعد حوالي 2 كلم غرب الموقع المروس، وقد وردت كلمة "جانا" في المصادر خلال أكثر من مناسبةوأفادنا ابن خلدون ضمن فصل خصصه للتدقيق " في تسمية زناتة ومبنى هذه الكلمة أن أصل لفظة زناتة من صيغة جانا التي هي اسم أبي الجيل كله، وهو جانا بن يحيى المذكور في نسبهم. وهم (البربر) إذا أرادوا الجنس في التعميم ألحقوا بالاسم المفرد تاء فقالوا جانات. وإذا أرادو التعميم زادوا مع التاء نونا فصار جاناتن، ونطقهم بهذه الجيم ليس من مخرج الجيم عند العرب بل ينطقون بها بين الجيم والشين وأميل الى السين، ويقرب للسمع منها بعض الصفير فأبدلوها زايا محضة لاتصال مخرج الزاي بالسين، فصارت زانات لفظا مفردا دالا على الجنس. ثم ألحقوا به هاء النسبة وحذفوا الألف التي بعد الزاي تخفيفا لكثرة دورانه على الالسنة والله أعلم"[7].

عين تِغيال: عين ناضبة كانت تنبع في مرتفعات جبل بياضة جنوب غربي جبل تقرنوشت. ومنها ينطلق واد هام في إتجاه السهول الشمالية ويمر تحديدا عبر منطقة تفرطست.

وتنطق عبارة تِغيال بغين مفخمة وهي جمع مؤنث، مفرده: تَغْيُولْتْ، أي الاتان أو أنثى الحمار، ولعل في ذلك تأكيد على أن هذا المورد المائي كان مقصدا للحيوانات المذكورة حتى تسمى بها. والملاحظ في هذا الاطار أن مسلكا جبليا ينتهي الى موقع العين لا يزال ماثلا الى حد اليوم.

الآبار

بئر الحمازة: بئر حيّة مازل أهل القرية الى اليوم يتزودون منها بالماء الصالح للشرب، وهي تقع مباشرة سافلة آثار القرية القديمة على حافة الوادي. وتنسب هذه البئر الى الحمازة كإحدى أهم المجموعات التي ساهمت في تكوين الرصيد البشري لهذه المنطقة.

بئر الاحساء: تقع هذه البئر على حافة الوادي الذي يحمل نفس الاسم جنوب شرقي بئر الحمازة وهي تعد من الموارد المائية الاساسية لأهالي القرية. وكلمة أحساء عربية وهي جمع حسي الذي عرّفه ابن سيّدة بأنه "

(7) ابن خلدون، تاريخ، م. س.، ج VII، صص 10-11.

سهل من الارض يستنقع فيه الماء، وقيل: هو غلظ فوقه رمل يجتمع فيه ماء السماء، فكلما نزحت دلوا جمّت أخرى"[8]

الأودية

وادي تمدوين: يمتد هذا الوادي سافلة جبل الظهرة من الغرب نحو الشرق ويصل الى حدود جبل سقوفطة. وهو جزء من وادي يعد الاكثر أهمية في المجال مدار البحث حيث يتغير إسمه بعد كل بضعة مئات من الامتار. وعبارة تمدوين إسما أمازيغيا ورد في صيغة الجمع المؤنث ومفردها "تمْدا" وهو إسم يطلق على المجمع المائي.

ولا شك أن في هذه التسمية إحالة على وفرة الماء في هذا الوادي، الشيء الذي يمكن تبينه من خلال كثرة الابار والعيون ومنها خاصة عقلة سقوفطة[9].

سوفْ نْ سعد: بمعنى وادي سعد الذي يمتد من الجنوب نحو الشمال، حيث يتغذى من المياه التي تجري على سفوح وفي شعاب تغاطجات وينتهي في وادي تمدوين.

وادي ريّان[10]: يعد هذا الوادي من أهم المنشآت المائية الطبيعية في المنطقة، وهو ينطلق من وسط القرية سافلة جبل الظهرة متجها نحو الشمال الشرقي حيث يخترق السهل الشمالي على مسافة هامة.

و" ريّان " كلمة عربية واضحة وهي من الري والارتواء، وورد في لسان العرب أن "الريّان من الرّواء وهو الماء الذي يروى، فهو ريّان، وإمرأة ريّا، فالريّان فعلان من الرّيّ، والالف واللام زائدتان، مثلهما في عطشان"[11]. ولعل هذا الاسم يحيل الى أهمية المياه التي كانت تجري في هذا الوادي خاصة وأنه يتغذى من روافد وسفوح عدة ويمر عبر مجالات فلاحية هامة.

---

(8) ابن منظور، لسان العرب، م. س.، المجلد الثاني، مادة: حسا، ص 880.

(9) تحيل عبارة عقلة الى كثرة الماء وورد لدى التيجاني أن ''العقلة عند العرب هي التي يحبس الماء فيها عن أن يسير''. التيجاني، **رحلة**، ص 183. راجع أيضا: Carte de Tunisie, 1/50 000- type 1922, ES SENED, feuille n° CXIX – b15- c34.

(10) راجع: Carte de Tunisie

(11) ابن منظور، لسان العرب، م. س.، المجلد الثالث، مادة: رين، ص 1797.

تلاث نْ جبّوج

- تَلاثْ = شِعْبة، جمعها: تَلاتينْ، أو: تَليوينْ، أي الشعاب.
- نْ=نون النسبة
- جبّوج=أجبّوج أو: أزبّوج = الزيتون البري. ويسمى أيضا: أزمور.

يمتد هذا الموقع شمال غربي جبل الظهرة ويحده جنوبا وادي ريّان سالف الذكر، و عبارة "تلاث نْ جبّوج" تعني "شِعبة الزيتون البري" وهي تسمية تحيل الى الواقع الجغرافي للموقع الذي يتكون من مجموعة من الهضات تتخللها مجاري مياه فرعية تشكلت بمفعول مياه السيلان التي تجري على السفح الشمالي لجبل الظهرة. والملاحظ أيضا أن هذا الواقع الجغرافي كان ملائما لغراسة الزيتون بشكل ملحوظ.

ب/ الجبال

جبل تيزي توگّرت

يمتد من الغرب نحو الشرق كجزء من جبل زاعيشة الذي يمتد قبالة القرية من الناحية الجنوبية.

- تيزي = الفج، المضيق الجبلي.
- توگّرت، تاگّورت = الباب، الحاجز.

ومن البيّن أن هذه التسمية الجغرافية مستمدة من المشهد التضاريسي للموقع، حيث تحيل الى المنفذ الجبلي الذي يمر بين الجبل المذكور وجبل تغاطجات والذي يجري عبره وادي السلخة.

جبل أخف نْ إرگاز وجبل تغروط

يشكل هذين المرتفعين نفس الكتلة الجبلية التي تمثل الحدود الشرقية لقرية السند.

إخف نْ إرگاز: إخف = الرأس (عند الانسان والحيوان والجماد). نْ= نون النسبة. إرگاز = الرجل.

تغروط = (بغين مفخمة)= الكتف، جمعها: تِغْراضْ.

وتتوافق هذه التسمية مع الشكل الطوبوغرافي للمرتفعين، حيث يتميز المرتفع الاول بإرتفاعه الملحوظ وهو يطل بقمته الرأسية على بقية المرتفعات المحيطة به. في حين يمتد الجبل الثاني في مستوى أقل إرتفاع وهو يمثل ضمن هذه الكتلة الجبلية ما يمثله الكتف في الجسم، ويطلق الاسم على مكان يشبه الكتف في شكله الطوبوغرافي وفي موقعه.

ج/ المواقع الجبلية والمجالات الفلاحية

آيت إبراهيم

موقع فلاحي جبلي يمتد على بعد حوالي 2 كلم غرب القرية، ويتكون من عدد هام من أجنة الزيتون. وقد تحيل تسمية آيت إبراهيم التي تعني بني إبراهيم الى المجموعة القبلية أو العائلية التي كانت تستغل هذا المجال.

تفرتاست

سهل فسيح يمتد شمال مرتفعات السند في مستوى جبل بياضة، وتتخلل هذا السهل بعض الهضاب القليلة الارتفاع وتخترقه اودية ومجاري مائية أهمها وادي الدفلة.

وعبارة "تَفْرْتاسْتْ" صيغة مؤنثة. والمذكر: أفرطاس بمعنى الأقرع، كما تعني كذلك " الارض الحصيّة"[12] وإذ يبدو الموقع حاليا عامرا بأشجار الزيتون والملكيات الفلاحية الخاصة فإن دلالة التسمية قد تحيل الى ما كان عليه من إنعدام لأي وجه من وجوه العمارة.

تامْكْسا

مجال فلاحي يمتد سافلة جبل الظهرة من الناحية الجنوبية ويحاذي مباشرة وادي تمدوين. يقال تامْكْسا أو تاكسّاوْت بمعنى الرعي، ورغم أن هذا المجال عامر حاليا بأشجار الزيتون فمن المرجح ان يكون قد لعب دور المرعى في فترات سابقة.

الشرشارة

آشرشار (بالراء المفخمة): المصب أو الشلال، ويؤنث فيقال تشرشارت، ويقال: آشرشر بمعنى الصب، وإيتشرشر بمعنى يصب، وإيشرشر بمعنى أي صب الماء أو جرجر الماء بمعنى أحدث صوتا في جريانه. وفي العربية يقال شرشر الشيء: قطّعه وكل قطعة منه شرشرة[13].

والشرشارة من المواقع المعروفة والبارزة في السند، حيث تتركز قبالة مغاور السفح الجنوبي الشرقي على يسار العابر للطريق المارة عبر القرية. وهي أيضا نقطة إلتقاء بين وادي الاحساء ووادي الحمازة، لذلك تتحول أثناء نزول الامطال الى نقطة تجميع للمياه المنسابة من الوادي الاول الاكثر إرتفاعا في موقع الالتقاء مع الوادي الثاني الذي يتلقى ما يفيض عن هذا الموقع من رشوحات في شكل مجاري مائية تزيد أهميتها أو تتضائل حسب كميات الامطار. (صورة عدد 02)

---

(12) محمد شفيق، المعجم العربي الامازيغي، مادة: حصى، ص 247.

(13) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، مادة: شرر، ص 2233.

تغانيمت

تغانيمت (مؤنث)، والمذكر: أغانيم بمعنى القصب، وتطلق هذه العبارة على موقع جبلي يمتد جنوب غربي جبل تقرنوشت وبه عين ماء تحمل نفس الاسم. ويتكون هذا الموقع من أجنة خاصة للزيتون، ومن المرجح أن يكون قد عرف بإنتشار أشجار القصب وفقا لما يدل عليه إسمه.

انطلاقا من هذه العينات التي إستقيناها من السجل الطوبونومي للمجال المدروس يمكن أن نسجل الملاحظات التالية:

- سيطرة التسميات الامازيغية على المعجم الطوبونومي للموقع المدروس وكذلك للمجال المحيط به، وتعد هذه الملاحظة من ناحية أولى معطي إضافي يؤكد إنتساب المجموعات البشرية التي عمّرت الموقع لأول مرة الى البربر، وتحيل كذلك الى ضعف عملية التعريب.
  ومن ناحية ثانية تعكس هذه الملاحظة توسع حضور هذه المجموعات وتجاوزها الفضاء المدروس بهدف البحث عن مجالات حيوية للرعي والفلاحة. كما أن إستقرار بعض المجموعات البشرية الاخرى في المواقع المتاخمة ضمن ما يعرف بالقرى الجبلية قد يكون له دور هام في وضع هذه التسميات[14].
- الكثافة المجالية لأسماء المواقع والعناصر الطبيعية الاخرى المكونة للمجال، حيث أنه رغم محدودية الفضاء الجغرافي المدروس لا يمكن في المقابل التوصل الى وضع قائمة نهائية بالاسماء المتواترة، وهو ما أفرز تجزئة ملحوظة للمجال على المستوى الطوبونومي. ولا شك أن هذه الظاهرة تمثل شكلا من أشكال التعامل مع مجال جغرافي صعب بهدف تملكه والسيطرة عليه.
- تطلق جل أسماء المواقع ومكونات المجال المدروس بالاعتماد على أربعة عناصر أساسية تتمثل في شكل التضاريس والثروة المائية، طبيعة الارض، الغطاء النباتي، إضافة الى الاسماء التي تستعين بأعضاء الجسم البشري والحيوان. ومن الملاحظ أن هذه الظاهرة تعد خاصية من خاصيات المعجم الامازيغي في بلاد المغرب[15].

---

(14) تجدر الاشارة في هذا الاطار الى أن جبل عرباطة يظم آثار بعض نواتات التوطين الجبلي التي أخلاهاساكنوها لفائدة مستقرات أخرى أقل صعوبة من حيث الموقع. ويمكن أن نذكر منها أولاد بوسعد وبوعمرانوالعيايشة، ولا شك أن القيام بدراسات نموذجية دقيقة حول هذه المواقع من شأنه أن يضيء لناجوانبحول التوطين الجبلي بإفريقية عموما. راجع: Pierre BARDIN, « Les Jebalia de la région de Gafsa … », *op.cit.*

(15) رشيد الحسين، « الاعلام الجغرافية والهوية (5) » ، مقال ورد في جريدة أكراو أمازيغ، عدد 83، أكتوبر 2001، ص 5.

- تعد بعض التسميات في المجال المدروس مجال توارد بين الامازيغية والعربية وهو ما يدلل على الدور الذي قامت به المجموعات البشرية التي توافدت على المنطقة في إثراء المشهد الطبونومي القائم إما بتحوير بعض الاسماء أو بتعريب أخرى أو بإطلاق أسماء جديدة كليا.

3/ الخزف

من المعلوم أن دراسة الخزف تعتبر من المحاور البالغة الأهمية التي يجب أن يتعرض لها الباحث عندما يتعلق الامر بدراسة موقع أثري، فالخزف يعتبر عنصرا أساسيا في وضع تحديد كرونولوجي لمجال الدراسة وقد يكون هذا التحديد عاما أو دقيقا وفقا لمدى توفر ودقة عدة معطيات أخرى مثل الإشارات النصية والنقائش والطبونوميا.

غير أن الأمر يختلف شيئا ما بالنسبة للمجال الذي نحن بصدده، إذ أننا نواجه صعوبتين:

– صعوبة أولى تتأتى من قلة الدراسات التي تخص الخزف الإسلامي بافريقية، وهو ما يجعل من عملية تصنيف وتبويب اللقى الخزفية التي تم العثور عليها في الموقع مهمة صعبة. ومما يزيد الأمر تعقيدا أن هذه اللقى إنما هي شقافات صغيرة ومبعثرة لا تسمح بتكوين صورة واضحة ودقيقة عن خصائص ومصدر هذا الخزف.

– أما الصعوبة الثانية فتتأتى من غياب "المؤشرات التاريخية" المساعدة التي يمكن الاستئناس بها لضبط الإطار الكرونولوجي لمادة الخزف وللموقع المدروس بصفة عامة.

ومن هذا المنطلق فإن أفق البحث في هذه المسألة يعتبر محدودا، وينتظر الإثراء بما قد تسفر عنه الدراسات المستقبلية من نتائج. أما الدراسات المتاحة فسنعتمدها للمقارنة في سياق دراستنا لما تم جمعه من شقافات الخزف من المجال المدروس، وتحديدا من الموقع الأثري المسمى محليا "بليدة الناصرية".

وتمثل القطع الفخارية في هذا الموقع نسبة هامة من اللقى التي تم رصدها على أديم الأرض، غير أن أغلبها يمثل أجزاء من البدن كما نجد وبنسبة أقل شقافات لشبابيك قلل، في حين قلّما عثرنا على أجزاء من الحافة أو من قاعدة الآنية. وقد تشكلت هذه الشقافات عموما من عجينة ذات لون أحمر.

أما بالنسبة للخزف المطلي فإن النسبة الكبيرة منه تتكون من الخزف ذو اللون الأحادي الأخضر. وبناء على ذلك فانه من الصعب أن نقوم بتصنيف دقيق لهذه اللقى الخزفية اعتمادا على الشكل والزخرفة، وإنما

سنحاول تبين بعض خصائص الوحدات الزخرفية المستعملة والألوان المعتمدة بدراسة عينات مختلفة. وبالاستناد الى المقارنة مع القطع التي وقع استخراجها من الحفريات والاسبار وتمت دراستها وتصنيفها، وهو ما سيقودنا في نهاية التحليل إلى محاولة وضع إطار كرونولوجي عام للعينات المدروسة. (لوحة عدد 08)

أ/ الخزف ذو اللون الثنائي

تتكون هذه المجموعة من سبعة قطع تشترك في معطيين أساسيين: لون الطلاء، وهو لون لبني (قطعة: 1، 2، 3، 4) مع ميلان طفيف الى الاخضرار (قطعة: 5) فيما عدا قطعتين واحدة طليت باللون الأخضر (قطعة: 6) وتفتقد أخرى الى الطلاء تماما

(قطعة 7). ولون الزخرفة التي خُطّت كلها وبدون استثناء باللون الداكن.

أما الوحدات الزخرفية المستعملة فالغالب عليها الزخارف الهندسية. إذ تستعمل الضفيرة التي تصمم بين خطوط متوازية للإحاطة بالمستوى العلوي للطبق من الداخل (قطعة: 2، 6)، كما تستعمل الخطوط التي ترسم على هيئة أقواس متلاصقة لتزيين شفير الآنية (قطعة: 3). أما الخطوط المتقاطعة والحنيات الصغيرة المتلاصقة فتوظف لملء الفراغات (قطعة:1، 4، 7). ونعاين في نفس المجموعة شكل النجمة الذي رسم على المساحة الداخلية للآنية في مستوى المركز (قطعة: 5)

قطعة عدد 01

المقاييس:

- سمك 0,7 صم

الوصف: قطعة من الخزف تعود لقاع جفنة ذات شكل منكسر رسم عليها شكل لوزي يوحي بورقة نباتية، تملؤه خطوط متعامدة على هيئة شبكة. ونجد في الركن العلوي من القطعة أشكالا زخرفية أخرى غير واضحة المعالم لكن يمكن أن نتبيّن الشكل الحلزوني. وقد أحيطت هذه الزخارف بخطين متوازيين يبدو الخط العلوي أكثر سمكا من الخط الذي أسفل منه.

رسم هذان الخطان كما هو الشأن بالنسبة لمختلف العناصر الزخرفية الاخرى باللون البني الداكن على أرضية لبنية.

قطعة عدد 02

المقاييس:

سمك 0,9 صم

الوصف: قطعة من الخزف تمثل جزء من طرف طبق حافته سميكة. قوام زخرفتها ضفيرة تتوسط ثلاثة خطوط متوازية من الأعلى وثلاثة خطوط متوازية من الأسفل وقد رسمت هذه الزخارف باللون البني الداكن على أرضية لبنية. هذا ونلاحظ أن الطلاء من النوع الجيّد

قطعة عدد 03

السمك: 0,9 صم

الوصف: قطعة خزفية تمثل جزء من طرف طبق تظهر في نهايته العليا ثنية، رسم عليه في أعلى مستوى من الداخل خطين متوازيين باللون البني الداكن وبسمك ملحوظ (1 صم)، كما يظهر على الشفير خطين في شكل قوسين متلاصقين رسما باللون البني الداكن أيضا. أما الأرضية فلونها لبني مع انعدام الطلاء في بعض المناطق.

قطعة عدد 04

المقاييس:

السمك: 0,7 صم

الارتفاع: 3 صم

الوصف: قطعة من الخزف تمثل جزء من قاعدة جفنة، وتظهر الزخرفة التي رسمت بلون داكن محيطة بمركز القاعدة من جهتين، حيث يمتد من كل جهة خطان متوازيان وفوقهما مباشرة تبرز مجموعة من الحنيات الصغيرة المتلاصقة والمتراكبة مشكلة ما يشبه قشرة الحوت. أما الأرضية فلونها لبني.

قطعة عدد 05

المقاييس:

السمك: 1,7 صم

الارتفاع : 4 صم

الوصف: جزء من قاعدة جفنة يتضمن البعض من زخرفة هندسية تبدو وحدة متكاملة توحي بشكل النجمة.

بقي من هذه الزخرفة خط سميك بلون بني داكن يلعب دور الإطار المحيط بكامل الزخرفة. وبشكل مواز وتحته مباشرة نجد خط آخر أقل سمكا، يأخذ نفس الشكل ويلعب نفس الدور. أما الزخارف التي تملأ الفراغ الوسطي فتتمثل في مجموعة من الأقواس والخطوط المنحنية ودوائر غير مكتملة إضافة الى بعض النقاط الكبيرة ولا يبدو أن واضع هذه الزخارف قد راعي تنظيما محددا في ذلك.

ولئن طلي سطح هذه القطعة من الداخل باللون الأخضر الفاتح فان طلائها الخارجي بلون أصفر لامع.

قطعة عدد 06

المقاييس:

السمك 0,9 صم

الوصف: قطعة من الخزف تمثل على الأرجح جزء من حاشية طبق، رسم عليها ضفيرة بلون بني داكن، ويحيط بهذه الضفيرة خطّان متوازيان من الأعلى وخطان متوازيان من الأسفل رسما أيضا باللون البني الداكن.

أما السطح فقد طلي باللون الاخضر الفاتح.

والملاحظ كذلك أن شفير هذه القطعة المقلوب نحو الخارج في شكل نتوء يتجاوز بدن الطبق بـ 1,3 صم قد رسم عليه مجموعتين من الخطوط المتوازية والمتعامدة مع الاتجاه الدائري للطبق، تضم كل مجموعة خمسة خطوط باللون البني الداكن.

قطعة عدد 07

السمك: 0,7 صم

قطعة من خزف قد تكون جزء من طبق أو جفنة صغيرة نظرا لضعف سمكها، رسم عليها مجموعة من الخطوط بطريقة مائلة ومتقاطعة لتبدو على هيئة شبكة. ولون هذه الخطوط بني داكن كما أحيطت بخط أكثر سمكا وبنفس اللون، في حين انتزع دهان الأرضية.

ب/ الخزف المتعدد الألوان

تضم هذه المجموعة أيضا سبعة قطع وقد حافظت من جهة على بعض خصوصيات المجموعة الأولى. من ذلك أن بعض القطع حافظت على الطلاء اللبني المائل إلى الخضرة (قطعة عدد 8، 13.) كما حافظت على بعض العناصر الزخرفية، حيث ظلت الضفيرة المرسومة بين خطّين متوازيين أو أكثر الزخرفة الأساسية التي نجدها على حافة الآنية من الداخل، أما الخط الداكن فقد حافظ على نفس الدور ونفس الموقع في أعلى مستوى من الآنية (قطعة عدد: 9، 10، 11، 14).

وحملت هذه القطع من جهة أخرى خصائص جديدة تتمثل في اللون الأخضر الذي أستعمل، وبدرجات مختلفة من الإشراق، لتغطية السطح وللزخرفة في نفس الوقت (قطعة: 9، 10، 11، 12، 14). كما وظف للزخرفة أيضا اللون الأزرق (قطعة عدد: 9، 10) والفيروزي الذي يبدو من نوعية جيّدة (قطعة: 12، 13، 14).

قطعة عدد 08

المقاييس:

سمك: 0,8 صم

ارتفاع: 3,4 صم

الوصف: قطعة خزفية تمثل جزء من قاعدة جفنة وقد زيّنت بمجموعة من الأشرطة تأخذ في الضيق كلما اتجهت نحو القاعدة مكونة ما يشبه الأشعة. وملئت هذه الأشرطة في اثنين منها بخطوط متقاطعة وملء شريط آخر باللون الأخضر في حين لم نتبيّن الوحدات الزخرفية للشريطين الآخرين وقد يكون اللون الأخضر والخطوط المتقاطعة العناصر المستعملة في بقية الأشرطة بالتناوب.

ما يميز هذه القطعة، احتواءها على ثلاثة ألوان: البني الداكن الذي استعمل في رسم جميع الخطوط والأخضر المستعمل لملء الفراغ والأصفر الذي يميل إلى الاخضرار الذي استعمل لطلي الأرضية.

قطعة عدد 09

المقاييس:

السمك: 0,9 صم

الوصف: قطعة من الخزف تمثل جزء من حافة صحن. وتتكون عناصرها الزخرفية من خط سميك نسبيا بلون بني داكن يسير مع شفير القطعة، ثم يظهر خطان متوازيان بلون أزرق وبسمك أقل. أما العنصر الزخرفي الثالث فيتمثل في الظفيرة التي خطّت باللون الازرق أيضا. ثم يظهر من جديد خط أزرق بنفس سمك الخطين السابقين، فخط بلون بني داكن وبسمك أكبر فخطان أزرقان. وقد وضعت كل هذه الخطوط على أرضية لبنية مائلة للأخضر الفاتح.

قطعة عدد 10

المقاييس:

السمك: 0,8 صم

الوصف: جزء من حاشية صحن ذو حافة خارجية بارزة قوام زخرفته أربعة خطوط متوازية خطّت بالتناوب باللون البني الداكن ثم الازرق. كما تظهر في أحد اركان الجزء الذي ينتمي الى بدن الطبق بداية زخرفة باللون الأزرق لم نتبيّن ملامحها. أما الارضية فقد طليت باللون الاصفر الذي يميل الى الاخضرار.

قطعة عدد 11

المقاييس:

السمك: 0,9 صم

الوصف: قطعة من الخزف تمثل جزء من حاشية طبق وتعتمد في زخرفتها على ضفيرة رسمت باللون الأخضر.

ومن الواضح أن تنفيذ هذه الضفيرة ورسمها على الطبق كان ضعيفا نظرا لعدم تساوي أحجام الوحدات الهندسية المكونة لها والتي تشبه حرف الـ s اللاتيني في وضع نائم، كما أن تسلسل هذه الأشكال لم يكن بالتناظر المطلوب.

وقد حصرت هذه الضفيرة بين خطين باللون الأخضر القاتي أيضا أما الخط الذي يساير الشفير والذي يبدو أكثر سمكا من الخطين السابقين فلونه بني داكن. والأرضية بالاخضر الفاتح.

قطعة عدد 12

السمك: 0,9 صم

الوصف قطعة من الخزف تنتمي لقاع جفنة يتوسطها معين خط بمجموعة من الأشرطة، قوام كل شريط أربعة خطوط متوازية ثلاثة منهم باللون البني الداكن وثالث باللون الازرق. وقد وقع رسم شريطين من هذه الاشرطة بشكل متوازي يزدادان اقترابا من بعضهما البعض في اتجاه معين أما الشريط الثالث فاتجاهه عموديا مع الشريطين السابقين.

ونلاحظ في أحد أركان القطعة زخرفة من نوع آخر تأخذ شكل مجموعة من الحنيات المتلاصقة والمتراكبة لتظهر على هيئة قشرة الحوت. وقد خطّت مختلف هذه الزخارف على أرضية طليت باللون الاخضر الفاتح.

قطعة عدد 13

السمك: 0,9 صم

الوصف: قطعة من الخزف تمثل على الارجح جزء من طبق، رسم عليها خطوط مقوسة شيئا ما باللون البني الفاتح وأخرى باللون الأزرق الغامق، أما السطح فقد طلي بلون أخضر فاتح.

قطعة عدد 14

السمك: 0,9 صم

قطعة من الخزف طليت باللون اللبني المخضر تمثل جزء من حافة طبق في أعلاه ثنية. زخرفت هذه القطعة بضفيرة رسمت باللون الازرق الفيروزي وحصرت بين خطين بنفس اللون أيضا، ثم خطين آخرين باللون البني الداكن.

ج/ محاولة تحديد كرونولوجي

إن النتائج التي يمكن التوصل إليها في هذا الإطار ترتبط بما رشح من معطيات عن البحوث الأثرية التي خصّت على وجه التحديد مدن رقادة وصبرة المنصورية و المهدية وتونس.

ويمكن أن نفكر بادئ ذي بدء، في عاصمة الاغالبة مدينة رقاده (263 هـ - 876 م / 296 هـ - 909 م) كمصدر للخزف المدروس استنادا إلى كونها المركز الأقرب إلى منطقة السند مقارنة مع المدن الأخرى. غير أن الخصوصيات الأساسية التي تميز خزف رقادة عن غيره لا نجد لها أثرا في العينات المدروسة. من ذلك اللون الأصفر العسلي الذي يسمى بـ "أصفر رقادة" والذي يستعمل لتغطية الأرضيات. وكذلك عنصر الزخرفة بالكتابة، من خلال رسم كلمة "الملك" أو "الملك لله" عدة مرات ضمن إفريز دائري يحيط بالآنية من الداخل(16). وهي من مميزات خزف رقادة الذي يشترك في المقابل مع أصناف أخرى في بعض الخصائص العامة كاستعمال اللونين الأخضر والداكن.

على أننا يمكن أن نلاحظ تشابها في التفاصيل بين العينات المدروسة والقطع التي تنتمي الى خزف صبرة المنصورية (336 هـ - 947 م / 451 هـ - 1060 م). حيث كشفت الدراسة التي خصّت هذا الخزف واستنادا الى مجموعة من العينات من كل صنف أن أرضية هذه العينات إما أنها لبنية، وهو اللون الغالب، أو لبنية تميل إلى الاخضرار أو خضراء. أما لون الزخرفة فقد استعمل اللون البني الداكن على أرضية لبنية أو لبنية مع اخضرار بالنسبة للخزف ذو اللون الواحد. ووظف اللون نفسه إضافة الى اللون الأخضر الفاتح والداكن واللون الازرق على أرضية لبنية أو لبنية مع اخضرار أو خضراء بالنسبة للخزف المتعدد الالوان.

أما نقطة الالتقاء الثالثة فتتمثل في الوحدات الزخرفية المستعملة، حيث نجد زخارف قوامها الضفائر وزخارف تعتمد الخطوط المتوازية والمتقاطعة وأخرى تقوم على الخطوط المتداخلة(17).

ومما له دلالته في هذا الإطار أن اللون الجديد الذي ظهر على خزف صبرة المنصورية والذي يتمثل في اللون الفيروزي(18)، نجده ماثلا في قطعتين من العينات المدروسة (قطعة عدد:12، 14). كما أن الزخرفة باستعمال النجمة ذات الرؤوس الثمانية التي يظهر جزء منها علة القطعة عدد 5، أدرجها كل من J. Ferron و .M

(16) راجع: الشابي، « خزف رقادة »، مجلة فنون. عدد خاص، وزارة الثقافة، أوت 1987، تونس، صص 98-107. Abdelaziz DAOULATLI, « La céramique ifriqiyenne du IXe au XVe siècle », in *La céramique médiévale en Méditerranée occidentale Xe-XVe siècles. Colloques internationaux C.N.R.S.*(Valbonne, 11-14 septembre 1978), Paris, 1980, pp. 197-320. Mourad RAMMAH, « La céramique de Raqqada : IXe-Xe siècle », pp. 92-94 ; Abdelaziz DAOULATLI, « Le IXe siècle : la jaune de Raqqada », pp. 95-96, in *Couleurs de Tunisie ; 25 siècles de céramique*, Institut du monde arabe, Paris (13 décembre 1994-23 mars 1995), Musée des Augustins, Toulouse (24 avril-31 juillet 1995), exposition organisée avec le concours de l'Institut National du Patrimoine, Tunis.

(17) حامد العجابي، « خزف صبرة المنصورية »، دورية إفريقية، ع 11- 12، تونس 1992- 1993.

(18) راجع: *Couleurs de Tunisie*, *op. cit.*, p. 131.

Pinard ضمن السجل الزخرفي الذي يعود إلى القرنين 11 و12 م في حين يرى عبد العزيز الدولاتلي أنها ظهرت على الأرجح خلال فترة لاحقة (ق 13 و 16 م)(19).

وفي سياق المقارنة أيضا كشفت العينات التي تنتمي إلى الخزف الفاطمي-الزيري الذي استخرج أثناء حفريات قصر القائم بالمهدية (تأسست في 308 هـ / 921 م)(20). عن أوجه تشابه عديدة مع العينات المدروسة.

فاللون اللبني أو اللبني المائل الى الخضرة الذي استعمل لطلي الأرضية واللون الداكن الذي رسمت به الزخرفة، والضفائرة بأشكالها المختلفة المرسومة على حاشية الآنية من الداخل و الشكل الشعاعي المنطلق من وسط الانية والخطوط المتقاطعة أو الحلزونية الشكل أوالمنحيات التي وظّفت كوحدات زخرفية لملء الفراغات. كل هذه العناصر والخصائص نجدها ماثلة في عينات خزف موقع بليدة الناصرية. كما يمكن أن نلاحظ تماثلا شبه مطلقا بين بعض القطع الخزفية في مستوى الشكل واللون الزخارف المعتمدة. (قارن قطعة عدد: 2، 6، 8. مع رسم عدد 31، 32، 33. ضمن مقال عدنان الوحيشي، الخزف الفاطمي والزيري...).

إن ما يمكن تبيّنه من التحليل السابق مفاده أن الخزف الموجود في الموقع الأثري بليدة الناصرية، بعناصره الزخرفية وألوانه المختلفة يندرج ضمن سجل الخزف الإفريقي الذي ظهر خلال الفترة الوسيطة وكما بيّنت المقارنة نقاط التوازي مع الأصناف الخزفية السابقة حيث وصلت إلى حد التماثل بين بعض العينات، فانه يمكن أن نلاحظ هذا التوازي وبدرجة ملحوظة أيضا مع الأصناف الخزفية الأخرى. كالخزف الإسلامي بقرطاج الذي يرجع الى الفترة الممتدة ما بين القرنين الخامس والسادس هجري XI و XII م(21). وخزف الفترة الوسيطة المتأخرة أو الخزف الحفصي فيما بين القرن السابع والقرن التاسع هجري (XIII و XV م)(22).

والواقع أن الاعتماد على عنصر المقارنة لا يمكننا الا من تخمينات ونتائج مؤقتة، خاصة وأن نسبة هامة من الخزف المدروس لا يتنزل ضمن حدود كرونولوجية دقيقة. لذلك فان إمكانية إدراج خزف السند ضمن الرصيد الذي تم الكشف عنه فيما بين القرنين الرابع والثامن هجري (10 و15 ميلادي) يعتبر الرأي الأقرب الى الصحة، غير أنه يمكن تدقيقهوحصره لاحقا بتقدم الأبحاث بما قد يرشح من معطيات جديدة

(19) Abdelaziz DAOULATLI, *op. cit*., p 201.

(20) Adnan LOUHICHI, « La céramique fatimide et ziride de Mahdia d'après les fouilles de Qasr al-Qaim », in *La céramique médiévale en Méditerranée* (Actes du VI[e] congrès de L'AIECM2 Aix-en-Provence, 13-18 novembre 1995), Aix-en-Provence, 1997.

(21) *Couleurs de Tunisie*, *op. cit*., pp. 102-104.

(22) Abdelaziz DAOULATLI, *op. cit*., p. 201.

توفرها التحاليل المخبرية والحفريات التي تعتمد علم طبقات الأرض.

ثانيا : الماء والتهيئة المائية

1/ التزود بالماء الصالح للشرب ؟

لم نلاحظ في المجال الذي يحتوي المغاور أي أثر لمنشآت مائية معدة لتحصيل ماء الشرب، في حين تضمن مجال بليدة الناصرية ماجل دائري الشكل يقع مباشرة تحت آثار البلدة من الناحية الشرقية ويبلغ قطره حوالي 1,8 م وعمقه حوالي 2 م. وقد بني بواسطة حجارة صغيرة الحجم وطلي كامل الجدار بملاط مائي كتيم.(صورة عدد 03)

ولا شك أن تزويد هذا الماجل بالماء كان يعتمد على مياه الامطار إما بصفة مباشرة أو عن طريق تهيئة بعض الوسائط التي تسمح بتجميع الماء وتحويله غير أن آثارها لم تعد قائمة.

وتوفير الماء يعد بلا شك أكبر تحد واجهه سكان هذا الموقع، حيث أن الاعتماد على مياه الامطار الموسمية لا يمكن أن يؤمن وفرة الماء بشكل منتظم ودائم، ولم يكشف البحث الميداني من جهة أخرى على مؤشرات أثرية أو طوبونومية تحيل الى وجود عين ماء أو بئر على عين المكان. ومن ثم فإنه لا يبدو أن السكان كان لهم من خيار آخر سوى الاعتماد على الموارد المائية المجاورة.

والمقصود بهذه الموارد ذلك العدد الهائل من الابار التي تتوزع على كامل مجال القرية والتي تعكس ثراء المائدة المائية وقرب المياه من سطح الارض. فقد تم إحصاء مالايقل عن 19 بئرا أغلبها آبار حية منها أربعة لاتزال الى اليوم تزود السكان بالماء الصاح للشرب: بئر الحمازة، بئر الاحساء، بئر سعيدان وبئر بربي في حين يقتصر إستغلال الابار الاخرى على النشاط الفلاحي العائلي أو الاستعمال المنزلي، مع وجود صنف ثالث من الابار المهملة.

تتركز جلّ هذه الابار على بعض المحاور التي تمثل الاودية الرئيسية بالقرية وهي: وادي محرز، وادي الاحساء، وادي سعيدان، وادي الحمازة ووادي بربي، والملاحظ أن العدد الاكبر من هذه الابار تتركز في وادي الحمازة وتحديدا فيما بين نقطة إلتقائه بوادي الاحساء ونقطة إلتقائه بوادي سعيدان. كما تضيق المسافة الفاصلة بين بئر وآخر في هذه المواقع نفسها حيث لا تتجاوز في بعض الاحيان الـ 30 مترا.
(لوحة عدد 09)

واللافت للإنتباه أن شبكة الابار وأسمائها قد تحددت على أساس قبلي، فلكل مجموعة تنحدر من نفس الجد بئر أو أكثر تحمل أسمها وتقتصر في إستغلالها على العائلات المستقرة حولها. وقد ساهم هذا الوضع في ظهور البستنة كشكل من أشكال النشاط الفلاحي، حيث تمتد الوحدات العائلية للانتاج الزراعي على ضفاف الاودية لإنتاج الخضروات خاصة. وإذا كان من الجائز التأكيد على أن عملية إحداث هذه الابار قد

تزامنت مع حركة نزول المجموعات البشرية التي كانت تعمر سفوح الجبال نحو المجال السفلي فإن تحديد إطار كرونولوجي دقيق لهذا التحول تعد مهمة صعبة نظرا لغياب الوثيقة التاريخية بمختلف أصنافها.
على أن هذه الابار في نهاية التحليل تمثل مؤشرا قويا على الوفرة المائية بالمنطقة وهو بلا شك العامل الاساسي الذي حفّز التوطين البشري في هذا الموقع، ويبدو أن مصادر التزود بالماء خلال الفترة الوسيطة قد إقتصر على بعض الينابيع ذات الدفق القوي والقريبة أكثر من مواقع السكن.

2/ المجال الفلاحي

تمتد آثار التهيئة الفلاحية على السفوح الشمالية والشمالية الغربية لجبل الظهرة، وتتمثل على وجه التحديد في بقايا جدران بنيت بحجارة مختلفة الأحجام وتماسكت بواسطة الجبس. وقد كانت تلعب دور الحواجز التي تتراكم وراءها التربة وتحتجز مياه السيول فتتكون مجموعة من المساطب أو المدرجات المتراكبة تستغل في النشاط ألفلاحي.
غير أن شدة انحدار هذه السفوح بما في ذلك من تلميح الى قوة اندفاع مياه السيل أثناء نزول الأمطار، إضافة إلى غلبة الحجارة الصغيرة على البناء، ساهما في اندثار جل مكونات المجال ألفلاحي، ويتمثل المؤشر الوحيد في تقدير أهمية عدد المدرجات في كثرة الحجارة المتناثرة على أديم السفح.
ولئن تم رصد ثلاثة مجالات فلاحية على هذا النحو، فإن مجالا واحدا منها تبدو آثاره أكثر إكتمالا ويمكن من خلال دراسته الانتهاء الى معطيات هامة والتعرف على طبيعة وخصوصيات التهيئة المائية الجبلية.

أ/بيانات ومواصفات المجال الفلاحي

يقع هذا المجال سافلة آثار بليدة الناصرية، على سفح شمالي شديد الانحدار يتسم بعدم انبساط سطحه وبمحدودية امتداده العرْضي. إذ يحد هذا السفح من الجهتين مرتفعان يسايران امتداده من الأعلى إلى الأسفل ويحدان من امتداد عرضه فلا يتجاوز 45 مترا. وهو يتكون من آثار 15 جسرا قمنا برفع بياناتها إعتمادا على قياس طول الجدران التي تحتجز وراءها التربة وإرتفاعها. كما قمنا بوصف هذه الجدران مع الاحالة الى مختلف الوحدات المائية الاخرى التي يمكن ملاحظتها على عين المكان. وقد تدرّجنا في هذه العملية من أعلى المجال نحو الاسفل.

المواصفات	الوصف
جدار عـــ01ـــدد الاتجاه: جنوب/شمال – الطول: 14 م – الارتفاع: 1 م	يقع هذا الجدار في أعلى مستوى من المجال الفلاحي، في الناحية الجنوبية الشرقية وقد استعملت الحجارة الصغيرة والمتوسطة في بناءه، غير أنه غير مكتمل وتتخلله العديد من الخروق.
جدار عـــ02ـــدد الاتجاه: جنوب/شمال – الطول: 16 م – الارتفاع: 0,7 م	تتخلل هذه الجدار أيضا بعض الخروق وتبدو بعض الأجزاء منه مطموسة تماما.
جدار عـــ03ـــدد الاتجاه:جنوب/شمال – الطول: 36 م – الارتفاع: 0,7 م	تمتد آثار هذا الجدار في شكل أجزاء متقطعة ومتباعدة في بعض الأحيان، والملاحظ أنه أكثر امتدادا من الجدار الذي يقع أعلاه ومن الجدار الذي يقع أسفل منه وذلك نظرا لان المجال الفلاحي في هذا المستوى يصل إلى الحد الأقصى من الامتداد العرضي.
جدار عـــ04ـــدد الاتجاه:جنوب/شمال – الطول: 6 م – الارتفاع: 0,7 م	تقدر المسافة الفاصلة بين هذا الجدار والجدار عدد 4 حوالي 8 أمتار وتتركز الآثار التي لا تزال قائمة في الناحية الجنوبية.
جدار عـــ05ـــدد الاتجاه:جنوب/شمال – الطول: 5 م – الارتفاع: 0,7 م	تتركز آثار الجزء المتبقي من هذا الجدار في الناحية الجنوبية أيضا وابعد عن الآثار التي تعلوها حوالي 6 أمتار.
جدار عـــ06ـــدد الاتجاه: جنوب/شمال – الطول: 1,3 م – الارتفاع: 0,6 م	لم يبق من هذا الجدار إلا جزء صغير يقع في الناحية الشمالية وتبعد عن آثار الجدار أعلاه 9 أمتار.

جدار عـــ07ـــدد الاتجاه: جنوب/شمال – الطول: 15 م – الارتفاع: 1 م	يبعد عن الجدار عدد 6 حوالي 12 م ولم يبق منه إلا بعض الاجزاء المتفرقة. ويتخلله تقويس نحو الداخل في المستوى الوسطي ليتلائم مع طبوغرافية السطح.
جدار عـــ08ـــدد الاتجاه: جنوب/شمال – الطول: 11 م – الارتفاع: 70 م	تقدر المسافة التي تفصله عن الجدار عدد 07 حولي 11 م ويتكون من أجزاء متفرقة ويتخلله تقويس أيضا في المستوى الوسطي.
جدار عـــ09ـــدد الاتجاه: جنوب/شمال – الطول: 38 م – الارتفاع: 1.5 م	يبعد عن الجدار عدد 08 12 متر ويلاحظ أن عرض المجال الفلاحي في هذا المستوى يتسع بشكل ملحوظ. يتخلل هذا الجدار منفسين: منفس جانبي في الجهة الشمالية يبلغ إتساعه 102 م. وقد أنشأت تحت هذا المنفس قاعدة حجرية في شكل مسطبة تقع عليها مياه السيلان. ومنفس جانبي آخر في الجهة الجنوبية له نفس مواصفات المنفس الاول.
جدار عـــ10ـــدد الاتجاه:جنوب/شمال – الطول: 15 م – الارتفاع: 1 م	يقع على بعد 20 متر من الجدار الذي يعلوه ويتخلله منفس جانبي من الجهة الشمالية. والملاحظ أن المسافة التي تفصله عن الجدار السابق تتسم بكثرة الحجارة الكبيرة بحيث يصعب تهيئتها وتفليحها.
جدار عـــ11ـــدد الاتجاه: جنوب/شمال – الطول: 3 م – الارتفاع: 70 صم	إندثر جل هذا الجدار وبالكاد يمكن تبيّنه من خلال عدد محدود من الاجزاء المتفرقة القليلة الطول والارتفاع. والملاحظ أن المجال الوسطي لهذا الجسر قد وقعت إعادة تهيئته من خلال بناء جدار جديد للمحافظة على ثبات التربة، وقد تضمن هذا المجال شجرة زيتون.
يصبح المجال الفلاحي بعد الجسر عدد 11 أكثر إتّساعا بحيث يبرز مجال ثان في الناحية الجنوبية، في حين تتواصل سلسلة الجسور التي تمتد تحت الجسر الحادي عشر. والملاحظ أيضا وجود مجرى مائي يفصل بين	

المحالين ويتلقى فائض مياه السيول. يتخلل هذا المجال الجنوبي عدد هام من آثار الجدران التي تحتجز ورائها تربة الفضاءات الفلاحية والتي تمتد على طول المجال الفلاحي بقدر 12 م. في حين يبلغ معدل عرضها حوالي 10 أمتار.	
جدار عـــ12ـــدد الاتجاه: جنوب/شمال - الطول: 25 م - الارتفاع: 1,5 م	يمتد هذا الجدار بشكل متعرج وفقا لما يستوجبه السطح الصخري والمتعدد المنخفضات، والملاحظ وجود منفس في الجهة الشمالية يبلغ إتساعه 1,30 م. ولا يتجاوز عرض الفضاء القابل للإستغلال والمغطى بالتربة 8 م، حيث أن المجال الذي يمتد مباشرة سافلة الجسر عدد 11 يتسم بإنتشار الصخور الكبيرة التي حالت دون إستغلاله وتهيئته في شكل جسر.
جدار عـــ13ـــدد الاتجاه: جنوب/شمال - الطول: 20 م - الارتفاع: 1,2 م	لا تزال أجزاء هامة قائمة من هذا الجدار الذي يفصله عن الجدار عدد 12 مسافة 8 م.
جدار عـــ14ـــدد الاتجاه: جنوب/شمال - الطول: 20 م - الارتفاع: 1,2 م	يبعد عن الجدار عدد 13 حوالي 16 م وما تزال منه بعض الاجزاء المفرقة والمتباعدة.
جدار عـــ15ـــدد الاتجاه: جنوب/شمال - الطول: 20 م - الارتفاع: 0,7 م	إندثر هذا الجدار كليا ولم يبق منه إلا بعض آثار السطور السفلى، وتقدر المسافة التي تفصله عن الجدار عدد 14 حولي 16 متر. منها حوالي 7 أمتار هي عرض المجال الممكن إستغلاله والذي يتمثل في إمتداد التربة المحتجزة خلف الجدار 15.

ب/ تهيئة المجال الفلاحي: التقنيات والخصائص

نلاحظ في بداية التحليل أن مساحة السفح الذي تمت دراسته تبلغ حوالي 0,75 هـ وقد ضم أكثر من 20 جسرا، بمعنى أنه يوجد جسر واحد كل 375 م^2. ولا تبدو هذه المعطيات على درجة كبيرة من الدقة لكن إعتمادها يمكن أن يقربنا من الواقع الفلاحي الذي نحن بصدده.

تمتد الفضاءات المهيئة في أغلب الحالات في شكل مجموعة من المدرجات المتراكبة تفصل بينها الجدران التي تحتجز التربة أو ما يسمى بالطابية، وفي حالات أخرى تمتد بعض الجسور على مسافات بعيدة نسبيا على الجسور التي تعلوها والجسور التي تقع أسفلها، وذلك عندما تصطدم عمليات الاستصلاح بمساحات صخرية يصعب تهيئتها بسبب كثرة النتوءات والصخور الكبيرة.

ومن ناحية أخرى لا تتبع هذه الجسور نفس المسار من الاعلى الى الاسفل حيث أن طبيعة السفح هي التي تتحكم في مواقع هذه الجسور وهيئتها ومقاييسها. كما أن وجود أكثر من جسر في نفس مستوى الارتفاع عملية ممكنة وقد لاحظنا ذلك في المجال المدروس.

والملاحظ أن مساحة الفضاءات القابلة للإستغلال الفلاحي ضمن هذا المجال لا تخضع لمقاييس محددة، إنما كان الحرص على توفير أكبر عدد ممكن من هذه الفضاءات يقضي بتهيئة كل شبر من الارض يمكن إستصلاحه. ولا تبدو هذه الفضاءات مختلفة في مقاييسها عن الفضاءات المستغلة حاليا في غراسة الزيتون والتي تسمى في صيغة المفرد بـ"الجنان" أو "الوجلة" وهي تسع بداية من شجرة زيتون واحدة الى حدود 15 شجرة.

وقد أوردت بعض الدراسات التي خصصت لنفس الموضوع أن الجسور بجبال مطماطة تغطي مساحة تقدر بحوالي 300.000 هكتار. كما تفيد الصور الجوية لنفس المجال أن تهيئة ثلاثين طابية أو جسر يمكن أن توفر مساحة فلاحية تقدر بـ1,7 هكتار بمعنى أن كل طابية توفر 600 م^2 [(23)]. وإذ يتجاوز هذا المعدل مساحة الفضاءات التي يوفرها المجال المدروس، فإن المستغلات الحالية التي تحيط بهذا المجال تصل في مساحتها الى هذا المعدل وتتجاوزه في كثير من الأحيان. ولا شيء يمنعنا في هذا الإطار من التخمين في أن النشاط الفلاحي خلال الفترة الوسيطة لم يقتصر على المجال المدروس وإنما امتد أيضا الى هذه المستغلات الحديثة التي تحمل كلها أسماء بربرية.

تتمثل عملية تهيئة الجسور في مد سطور من الحجارة على عرض السفح وتكديس الأتربة وراءها، ويزداد سمك هذه التربة شيئا فشيئا مع تزايد سطور الحجارة التي تشكل جدار الدعم. حيث يمكن أن يصل ارتفاع هذا الجدار الى 2 م في حين لا يتجاوز أحيانا أخرى 50 صم. ويرتبط معدل إرتفاع الجدار بمدى شدة إنحدار السفح فكلما زاد الانحدار زاد الارتفاع وكلما زاد الارتفاع زاد عرض المجال القابل للاستغلال. وتبقى

(23) راجع: Jean-Jacque PÉRENNÈS, *L'eau et les hommes au Maghreb : contribution à une politique de l'eau en Méditerranée*, Paris, Édition Karthala, 1993, p. 89 ; Saleheddine EL AMAMI, « Technologies traditionnelles et développement des environnements africains : utilisation des eaux de ruissellement, les *meskats* et d'autres techniques en Tunisie », *Sciences Sociales*, 7 (1982), pp. 7-18.

هذه الجدران قابلة لإضافة أسطر جديدة من الحجارة، حيث أن كميات الطمي التي تحملها مياه السيول والتي تتكدس بصفة دورية في المجالات المهيئة تؤدي الى الزيادة في سمك التربة التي تستوجب حمايتها من التصدع والانهيار. وإذ كان من الصعب التكهن بمعدل حجم التربة التي يمكن أن تنضاف سنويا الى المجال الفلاحي الاصلي ضمن الفضاء المدروس، فإن هذا المعدل يبلغ حوالي 4 صم بجسور جبال مطماطة ويمكن أن يصل الى 2 م بعد خمسين سنة. ووفقا لهذه الزيادة فإن عملية الرفع في مستوى المنفس تجري مرة كل 10 سنوات. ولاشك أن المعدلات المسجلة في هذا المجال يمكن أن تتماثل أو تقترب من المعدلات المسجلة في جبال السند نظرا لوقوع المجالين تحت نفس الظغوطات الجغرافية.

يلجأ المشرفون على عملية الاستصلاح التي تشبه عمليات البستنة الى عدة حيل تقنية لتيسير هذه العملية وللرفع من كفاءة الجسر والعناصر المكونة له. حيث يتم الاعتماد خاصة على "المجرفة" وهي صفيحة من الحديد المشبّك مزودة بمقبضين ويقع جرها بواسطة دابة لتسوية التربة على كامل الفضاء المزمع إستغلاله وتنقيته من الحجارة والحصى. ويسبق هذه العملية مجهود أوّلي يهدف الى قلب التربة وتحريكها بواسطة المعزقة ليسهل في مرحلة ثانية إعادة توزيعها على كامل الفضاء.

أما عمليات البناء التي تظهر في بعض الوحدات المكونة للجسر فيعتمد في تنفيذها على مادة الجبس حيث رصدت هذه التقنية في عدة مواقع بالمجال المدروس في حين عوضت في مواقع أخرى بواسطة التراب والقش. و تخضع عملية تهيئة هذه الوحدات وإختيار مواقعها الى عدة إعتبارات، فالمنافس على سبيل المثال، ومن خلال آثار العينات القائمة، تتركز في مواقع جانبية. والملاحظ أن بعضها قد زود بوحدات دعم إضافية تتمثل في جدار ثان يدعم الجدار الرئيسي وقاعدة حجرية في شكل مسطبة تقع عليها مياه السيول التي تزيد عن حاجة الجسر.

ونظرا لخصوصية التهيئة الفلاحية الجبلية وما تفرضة من تراكب للأجنة فإنه يقع تجنب تناظر المنافس ووضعها في نفس المستوى من كل طابية، وذلك لفسح المجال أمام مياه السيول المنسابة من جسر الى آخر للتتوزع على كامل الفضاءات الفلاحية القابلة للإستغلال ولكي لا يتسبب الانتقال المباشر والسريع للماء في حفر التربة وإنجرافها.

كما تتطلب خدمة هذه الجسور وبنائها تظافر أكبر قدر ممكن من الجهود، وهو ما يستوجب توفر الوفاق الاجتماعي الذي يضمن مشاركة عدد هام من أفراد المجموعة المحلية في هذه العملية. ولا يتوقف هذا الشكل من التضامن في هذا المستوى من الاشغال الفلاحية بل يظهركذلك في عمليات الصيانة والتعهد. حيث أن الخصائص البيئية للمجال المدروس تجعل مختلف العناصر المكونة للجسور مهددة إما بالانكسار أو بالانطمار أو بالتغدق، وغالبا ما يتسبب هطول الامطار الغزيرة في شتى مظاهر الضرر هذه. غير أن

عمليات الاصلاح والتعهد لا ترتبط فقط بالاضرار الطارئة إنما تجري كذلك بصفة دورية إستعدادا للموسم الفلاحي. وهي تتمثل خاصة في تنظيف المسقى المتمثل في الجزء العلوي من السفح المستغل، وذلك بإزالة الحجارة والحشائش وكل ما من شأنه أن يعيق الجريان السطحي للماء الذي ينتهي الى الجسور، أو يقلل من قدرته التجميعية لمياه الامطار.

كما تشتمل هذه العملية معالجة المنفس أو المصرف الذي يتطلب مع بداية كل موسم فلاحي تنظيفه من الشوائب لتيسير مرور المياه الزائدة عن حاجة الجسر الى الجسور السفلى. ويستوجب المنفس بعد كل فترة الترفيع في منسوب أسطر الحجارة لتحافظ على نفس المستوى مع أديم المجال الفلاحي، إذ أن هذا المعدل سيمكن من التحكم في كمية المياه المراد تحصيلها في هذا المجال.

ونظرا لاهمية الدور الذي تلعبه الطابية في استدامة استغلال منظومة الجسور، باعتبارها الوحدة الاساسية التي تطوق المجال الفلاحي والتي تحبس جزء من مياه السيول المنسابة على السفوح، فإنها تستوجب عناية خاصة ضمن عمليات الصيانة والتعهد. حيث يمكن أن تصاب الطابية بالانخراق من جرّاء الامطار الغزيرة، أو بالثلوم والحفر التي تسببها الحيوانات وقد تؤدي في كثير من الاحيان الى إنهيارها. كما يمكن أن يتعرض الجدار الذي يحف بالطابية من الخارج الى الانهيار الجزئي بسبب قوة الدفع المائي الذي تتعرض اليه الطابية.

وتستوجب مختلف هذه الاضرار التدخل من قبل المشرفين على الجسور للقيام بعمليات الصيانة والتعهد، إذ أن الخلل الذي يصيب أحد هذه العناصر قد يؤدي الى توقف النشاط الطبيعي لكامل المنظومة الفلاحية. وذلك بناء على ما تتسم به هذه المنظومة من تكامل بين مختلف عناصر التهيئة المائية.

ج/ الجسور الجبلية: الامتداد المجالي والتواصل التاريخي

إنطلاقا من هذا الوصف التحليلي تمثل الجسور الجبلية تقنية مثلى للاستفادة من مياه الامطار على أحسن وجه بغاية الاعمار الفلاحي والتوطين البشري. وهي تمثل أيضا شاهدا ماديا لنجاح الانسان في التأقلم مع بيئة تتسم بصعوبة التضاريس والندرة المائية.

وفي كلتا الحالتين نحن بصدد تهيئة مائية قديمة جدا قدم التركز البشري بهذه الربوع. وبقدر إنتشارها في كامل شمال إفريقية وفي عدة مناطق أخرى، فإن البحث في أصولها وفي تاريخ ظهورها يبقى بعيدا عن الدقة. حيث أن الاطروحات التي قدمت حول هذه المسألة بقيت متأرجحة بين وجهتي نظر:

أكدت وجهة النظر الاولى على دور المجموعات المحلية التي ساهمت في نشرها وتطويرها عبر الاجيال المتلاحقة، وقد أشار جون ديبوا في هذا الاطار الى إستنتاج مفاده أن تقنية المدرجات وجدت وتواصلت

حيثما وجد اللسان والتقاليد البربرية من ذلك عدة مناطق بالجنوب التونسي وبجبل نفوسة والمناطق الشاوية بالشرق الجزائري حيث تمتد جبال الاوراس، إضافة الى مناطق أخرى بجبال الاطلس الاعلى بالمغرب حيث تتركز قبائل سكساوة[24].

كما أكد ميكال برسلو في نفس السياق على أن المجموعات الريفية المحلية سواء في المغرب أو الاندلس كانت قادرة على خلق وتهيئة فضاءات فلاحية، وأشار الى وجود مثل هذه الفضاءات في ليبيا منذ ما قبل الوجود الروماني بثلاثة أو أربعة قرون[25].

ومن ناحية أخرى لم تغفل هذه الأطروحات الإحالة إلى دور الحضارات الخارجية الطارئة حيث أشارت على وجه الخصوص الى دور الرومان في توسع انتشار هذه التقنية جغرافيا وهي وجهة النظر الثانية.

وتتوفر في المجال المدروس وفي غيره من المجالات المماثلة عدة معطيات وشواهد مادية يمكن إعتمادها لتأكيد هذه الاطروحات بشقيها. فما يعكس الطابع المحلي لتقنية الجسور يبرز بداية في سيطرة الطوبونوميا البربرية على كل عناصر المجال الجغرافي المحدث منها والطبيعي، ولا يقتصر الامر في هذا الاطار على المجال المدروس فحسب إنما كذلك على محيطه، وهو ما لاحظناه في عنصر سابق. وفي المقابل لم نسجل حضورا مؤكدا لطوبونوميا أخرى في نفس المجال.

ونشير كذلك الى ما أكّدته بعض الدراسات حول وجود جسور على درجة كبيرة من الاتقان في مناطق كانت بمنأى عن التأثير الروماني ومنها على وجه الخصوص جنوب غربي المغرب[26]. غير أن هذه الدلائل لا تعني التلازم المطلق بين تقنية المدرجات الجبلية والتوطين البربري وهو ما يبقي أفق البحث مفتوحا أمام دور محتمل لمجموعات ريفية أخرى إستوطنت المجال الجبلي والمقصود بها على وجه التحديد المجموعات العربية[27].

---

(24) Jean DESPOIS, « La culture en terrasses dans l'Afrique du Nord », in *Annales: Économie – Sociétés – Civilisations*, 11/I (1956), pp. 42-50, notamment p. 48.

(25) راجع: Miquel BARCELÓ, « El diseño de espacios irrigados en al-Andalus: un enunciado de principios generales », in *El agua que no duerme: fundamentos de la arqueología hidráulica andalusí*, Granada, 1996, pp. 54-57.

(26) Jean DESPOIS, « La culture en terrasses ... », *op. cit.*, p. 48.

(27) تجدر الاشارة في هذا الاطار الى أن المجموعات المستقرة بسهول السند الموازية لجبل عرباطة تنتمي إلى قبيلة الهمامة التي تتوزع فرقها وعروشها على مجال شاسع يتجاوز الحيّز المدروس. ونظرا لانعدام الإشارات حولها في المصادر الوسيطة فقد كانت مثار العديد من الأسئلة حول أصولها وفروعها وتاريخ استقرارها في المنطقة. وقد اعتمدت الدراسات عموما على الروايات التي نقلها جنرالات الجيش الفرنسي في شكل تقارير مفصلة اتسمت بالاختلاف والتناقض في بعض الأحيان، كما تضمنت في نفس الوقت عدة معطيات هامة.

وتتفق كل الروايات على أن قبيلة الهمامة تنسب إلى اسم مؤسسها همّام الذي أنجب ولدا سمي ربيعة وفتاة تزوّجت من إدريس وأخذت اسمه. انحدر من ربيعة كل من أولاد معمّر وأولاد عزيز أما إدريس فقد خلّف أولاد رضوان.

أما فيما يخص المؤشرات التي تجيز إمكانية الحديث عن التأثير الروماني، فتتمثل خاصة في إستغلال الموارد المائية للموقع لتزويد المنشآت القديمة بهنشير المقطع. وبقدر ثبات هذا المعطى الذي سبقت دراسته[28]، فإن تبني مقولة إسهام الحضور الروماني تبعا لذلك في خلق أو في إنتشار تقنية المدرجات في هذه المنطقة تبدو محفوفة بالمخاطر لعدة أسباب:

- إذ أنه ليس بالامكان في ضوء المعطيات التي نعتمدها أن نضع جدولا زمنيا دقيقا للتوطين البشري في الموقع المدروس، وهو ما من شأنه أن يساعدنا على إعادة ترتيب المشهد التاريخي. ومن ثم محاولة تقييم مدى أهمية الاسهامات المحتملة لمختلف الاطراف التي إستقرت بهذا الموقع أو في المجالات المحيطة به.
- إنعدام الدراسات حول المواقع الاثرية المنتشرة في السهل الموازي لجبل عرباطة إضافة الى إندثار كل معالمها وعناصرها المعمارية، حيث بين الاستكشاف الميداني والاستأناس بالخرائط الطبوغرافية عدد لا يستهان به من هذه المواقع يمكن أن نذكر منها على سبيل المثال قصر بن نجمة[29] وهنشير الفرش[30]

تمثل هذه الفرق الثلاثة: أولاد عزيز، أولاد رضوان و أولاد معمّر المجموعات الأساسية المكونة لقبيلة الهمامة وتتكون هذه المجموعات بدورها من فرق متعددة مع الإشارة إلى أن عامل النسل لم يكن المحدد الأساسي في عملية الانتماء إلى هذه المجموعة أو تلك.

والواقع أن إستقرار هذه المجموعات في المناطق السهلية لا ينفي إمكانية وجود عناصر عربية قد تكون سبقت هذه المجموعات وإستقرت بالمناطق الجبلية وإندمجت مع المجموعات المحلية. راجع: مصطفى التليلي، منطقة قفصة والهمامة في عهد محمد الصادق باي 1859- 1882، دار صامد للنشر، صفاقس، تونس 2004. Lucette VALENSI, *Fellahs tunisiens. L'économie rurale et la vie des compagnes aux 18^e^ et 19^e^ siècles*, Paris-La Haye, Mouton, 1977, *passim*.

(28) راجع: Ameur YOUNÈS, Moustari BOUKTHIR, Mohamed Sadok BENSALEM, « Étude préliminaire sur l'alimentation en eau … », *op. cit.*, pp. 149-153.

(29) يمتد هذا الموقع على بعد حوالي 3كم جنوب شرقي محطة السند ورغم أن التسمية تحيلنا إلى وجود بناء هام فما ظل بارزا للعيان يتمثل في عدد هائل من قطع الفخار السيجيلي الإفريقي و آثار جدران تكون قاعة مستطيلة الشكل ومسقى للماشية وبئر. وهي منشآت تبين استغلال هذا--- ---الموقع كمزرعة خلال عهد الحماية. كما وجدت بعض الوحدات القديمة التي كانت تستعمل في عصر الزيتون تمثلت في ثلاثة منصات حجرية دائرية الشكل.

(30) يقع هنشير الفرش شمال الموقع السابق، على بعد حوالي 2كم جنوب شرقي محطة السند ويغطي حاليا مساحة هامة تتمثل في جملة من التقاسيم الفلاحية على ملك الخواص. وقد أشار الكابيتان بريفي إلى وجود كمية هامة من الحجارة المنحوتة في هذا الموقع مما يعكس أهمية البناء الذي كان قائما.

كما حدد موقع آخر يبعد حوالي 3كم على هذا الهنشير جنوبا ولاحظ عند منطلق واد لم يتبيّن اسمه وجود آثار جزأين لجدار بني بالحجارة الكبيرة المنحوتة. يبلغ ارتفاع أحدهما 2م ويبلغ طوله حوالي 5م، أما العرض فيتراوح بين 80صم و 85صم ويتمثل هذا البناء في بقية سد.

إضافة الى المواقع التي توجد بـ"بلاد[31] عمرة"[32]. غير أن صعوبة التكهن بمدى أهمية هذه المواقع وطبيعة الدور الذي لعبته في المنطقة تجعل البحث يقف في مستوى بعض المقاربات المحتملة. ومن المرجح في هذا الاطار أن تكون المواقع المشار اليها آنفا لا تعدو أن تكون محطات مسالكية أو مراكز عسكرية وجدت بالمنطقة نتيجة إنتصاب الجيش الروماني كما حصل في عدة مناطق أخرى ببلاد المغرب. ولم تكن هذه المراكز تبعا لذلك معنية بتطوير الفلاحة بل كانت تسعى من وراء جلب المياه وبناء الاحواض الكبيرة الى تحقيق حد أدنى من الرفاهية الاجتماعية[33].

خاتمة

في نهاية التحليل يمكن أن ندرج هذه الدراسة التي خصّت القرية الجبلية السند ضمن مدونة الدراسات النموذجية التي تهتم بهذا الصنف من التوطين. حيث أن توسيع آفاق وإمكانات البحث والتوصل الى نتائج

لم تعد هذه الآثار قائمة اليوم، ويرجع ذلك أساسا إلى تحول المواقع إلى ملكيات فلاحية خاصة. كما أدت أعمال التهيئة التي أنجزت خلال نهاية القرن التاسع عشر لمد السكة الحديدية والطريق الرئيسية رقم 14 إلى طمس العديد من الآثار الدالة على وجود مواقع قديمة. Le Capitaine PRIVÉ, « Notes archéologiques sur l'Aarad, le Majourah et le Chareb », *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, Paris 1895, pp. 78-131.

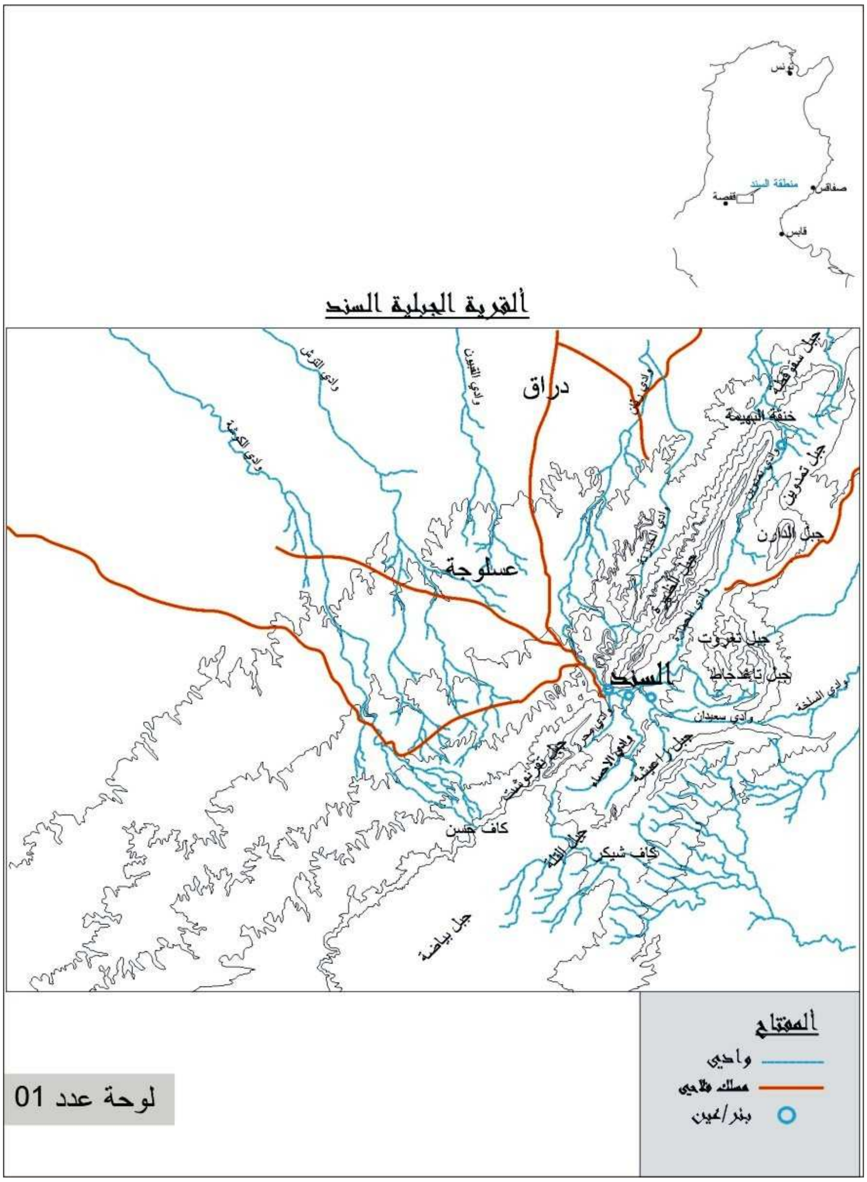
(31) تحيل هذه التسمية إلى المكان وهي من العبارات المستعملة بكثرة في الخرائط وترد غالبا مصحوبة باسم علم مثل بلاد عمرة، بلاد الطلح، بلاد المكناسي... وتعكس كل ''بلاد'' وحدة جغرافية أو تقسيم جغرافي متجانس يتمثل في سهل ممتد تسكنه مجموعات بشرية متعددة يجمعها جد مشترك، إذ يسكن بلاد عمرة على سبيل المثال، كل من أولاد عبد الكريم، أولاد منصّر وأولاد محمد وتحتوي هذه المجموعات بدورها مجموعات أخرى أقل حجما. راجع: Abdallah BEN SAAD, *Politiques foncières et dynamiques socio-spatiales: la privatisation des terres collectives dans la plaine de Bled 'Amra – Gafsa (hautes steppes tunisiennes)*, Thèse de doctorat, Université de Tours, 2002, p. 81.

(32) تغطي بلاد عمرة مساحة تقدر بحوالي 165000 هكتار (أي ما يقارب خمس المساحة الجملية لولاية قفصة) وتمتد شمال وشرق مدينة قفصة في شكل حوض طبيعي يتلقى كميات هامة من مياه السيول انطلاقا من سفوح المرتفعات التي تحده من الشمال ومن الجنوب، إذ يمثل جبل السوينية وجبل كريّم وجبل ماجورة الحدود الشمالية والشمالية الشرقية وتمثل مرتفعات عرباطة وبن يونس وبورملي الحدود الجنوبية والجنوبية الغربية. يتراوح معدل الارتفاع في هذه الجبال بين 600 و800 متر وتوجد القمم الأكثر ارتفاعا في كل من جبل عرباطة وجبل بورملي حيث تصل الى 1165 و 1200 متر.
تتسم مورفولوجية المشهد في هذه المنطقة بمناخ جاف وانعدام شبه كلي للنباتات الشجرية. ويمكن اعتبارها في المقابل منطقة تحول من النواحي المقفرة التي تقع جنوب مدينة قفصة إلى المناطق السباسبية العامرة، فانطلاقا من هذه المنطقة تزداد المواقع الرومانية القديمة كثافة ومن المواقع التي رصدها عقلة أولاد محمد، هنشير بوشمال، هنشير زلّول و هنشير بورملي.

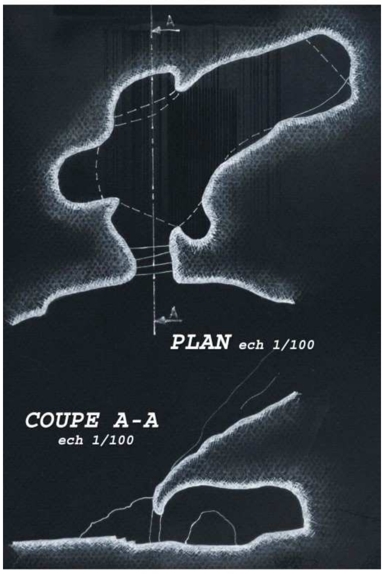
(33) راجع: Miquel BARCELÓ, "La cuestión del hidraulismo andalusí", in *El agua que no duerme: fundamentos de la arqueología hidráulica andalusí*, Granada, 1996, pp. 33-36.

دقيقة في هذا المبحث التاريخي يستوجب توفر سلسلة من الدراسات الدقيقة حول فضاءات مماثلة سواء في إفريقية أو في غيرها من المناطق بالمغرب والأندلس.

فوجود نفس الضرورة التاريخية للتأقلم مع ضغوطات جغرافية تتمثل خاصة في الندرة المائية وصعوبة التضاريس قد يفرز في غالب الاحيان الحلول الهيدرولوجية نفسها، كما أن التبادل الفلاحي بين شتى هذه الفضاءات سواء على مستوى الخبرات والتقنية أو على مستوى الاصناف الزراعية يعد أمرا مؤكدا. ومن هذا المنطلق فإن تراكم الدراسات سيسمح بوضع جملة من القوانين والمبادئ العامة التي تحكم المجالات الزراعية الجبلية ستكون بمثابة المنطلقات المعرفية الاساسية للبحوث المهتمة بهذه المجالات.

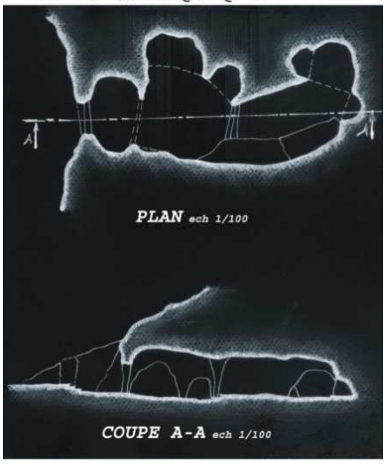

ألقرية الجبلية السند
تونس
صفاقس
قفصة
منطقة السند
قابس
دراق
عسلوجة
السند
خنقة البهيمة
جبل الدارن
جبل تغروت
كاف حسن
كاف شيكر
جبل بياضة
ألمفتاح
وادي
مسلك فلاحي
بئر/عين
لوحة عدد 01

مخطط ومقطع لنموذج من المغاور البسيطة



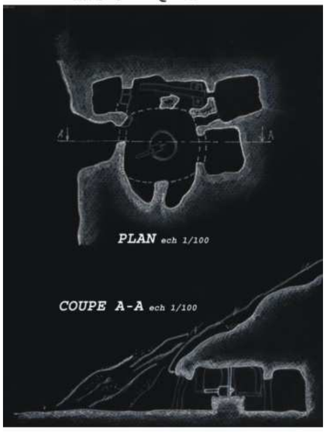
لوحة عدد 02

مخطط ومقطع لنموذج من المغاور المركبة



لوحة عدد03

مخطط ومقطع لمعصرة زيتون

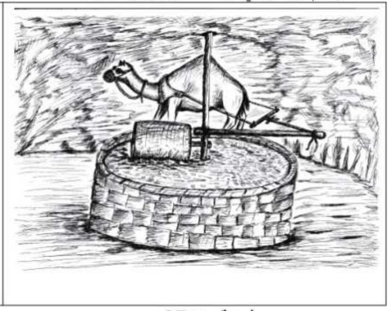


لوحة عدد 04

آثار وحدة الجرش

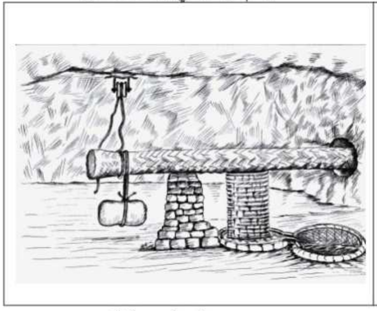
صورة عدد 01

رسم توضيحي لوحدة الجرش / المعجنة

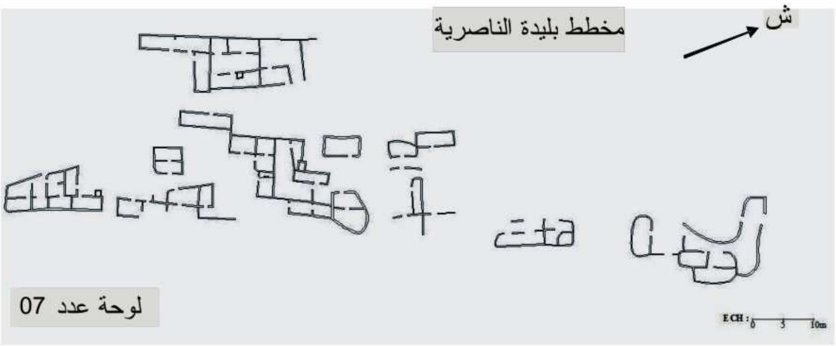


لوحة عدد 05

رسم توضيحي لوحدة العصر



لوحة عدد 06

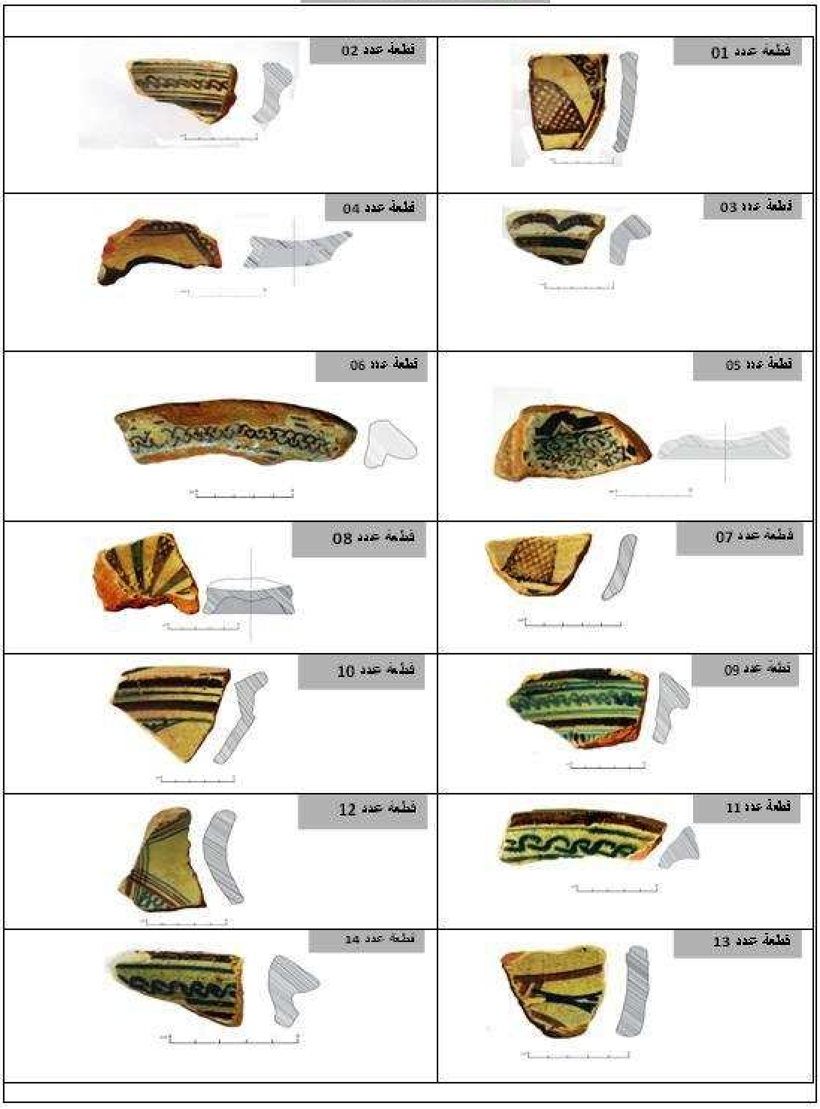


لوحة عدد 07

موقع الشرشارة

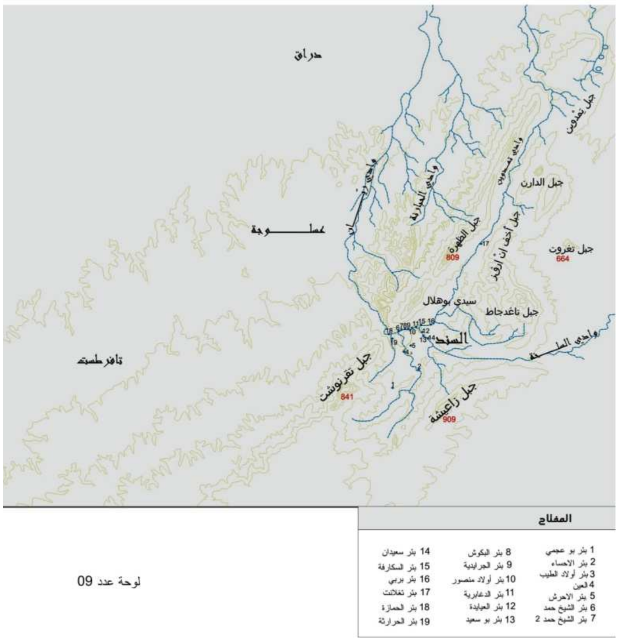
صورة عدد02

لوحة عدد 08: خزف بليدة الناصرية



آثار ماجل بليدة الناصرية

ابار السند



UNA EXPERIENCIA EN EL AULA: EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DEL *KITĀB AL-ŶĀMIʿ* DE IBN AL-BAYṬĀR. CAPÍTULO DE LA LETRA ʿAYN (2ª PARTE)

Ana María CABO GONZÁLEZ*
Universidad de Sevilla

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 71-94

Resumen: Resultados de la experiencia de edición y traducción de un fragmento del *Tratado de los simples medicinales* de Ibn al-Bayṭār llevada a cabo por los estudiantes de la asignatura "Ciencia Árabe" del Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Sevilla bajo la dirección de la Profª. Ana María Cabo González(1).

Palabras clave: Al-Andalus. Ibn al-Bayṭār. Botánica. Farmacología. Ciencia árabe medieval.

Abstract: Results of the experience in editing and translating a fragment of Ibn al-Bayṭār's work *Treatise on Simple Remedies* that has been carried out by the students of "Arabic Science" in the section of Arab and Islamic Studies of the University of Sevilla promoted by Prof. Ana María Cabo González.

Key words: Al-Andalus. Ibn al-Bayṭār. Botany. Pharmacology. Arabic Science in the Middle Ages.

---

* acabo@us.es.

(1) Los estudiantes que han participado en este trabajo son los siguientes: Abdala Abdelhay, Manuel Carrasco, Youness Chahbi, Alejandra Cuenca y Paloma Fernández-Sedano. La primera parte de este proyecto ha sido publicado en *al-Andalus-Magreb*, 16 (2009), 45-87, la segunda en *al-Andalus-Magreb*, 17 (2010), 39-76 y la tercera en *al-Andalus-Magreb*, 18 (2011), 65-96.

ملخص البحث: يعد هذا المقال ثمرة لتجربة تحقيق وترجمة جزء من عمل ابن البيطار المسمى بالكتاب ''الجامع لمفردات الأدوية والأغذية''؛ وقد قام بهذا البحث طلبة ''العلوم العربية'' في شعبة الدراسات العربية والإسلامية بجامعة إشبيلية، وتم تحت إشراف الأستاذة آنا مارية كابو غونثالث.

كلمات مفاتيح: الأندلس، ابن البيطار، علم النباتات، الصيدلة، العلوم العربية في العصور الوسطى.

1. Edición.

عرن

هي الزوائد الظاهرة بقرب ركب الخيل وحوافرها.

ديسقوريدوس في الثانية يقال أنها إذا دقت وسحقت وشربت بخل أبرأت الصرع.

جالينوس في الحادية عشر هذا إن سحق بالخل فيما زعم قوم ينفع من الصرع وقوم آخرون يشيرون باستعماله في مداواة نهش الهوام أي هوام كانت.

غيره إن أخذ منه وزن نصف درهم وبخر به صاحب [B 228r] حمي الربع ذهب بها.

لي والعرن أيصاً عند أهل الشام اسم للنوع الأبيض من النبات المسمى الأوفاريقون وصحت التجربة فيه أنه إذا سحق ولعق بعسل قطع الإسهال المزمن والزحير.

عرق

جالينوس في الحادية عشر إذا عجن به الغبار الذي يؤخذ من المواضع التي يكون فيها مصارعة ولطخ على الغلظ الخارج من الطبيعة حلله فإن هذا الغبار وحده فيه قوة محللة نافعة ولذلك يمنع من انحدار البول وإذا خلط بالعرق صار قويا وكان تبريده أكثر وإذا وضع ذلك العرق معجونا بذلك الغبار على الثدي الوارمة حللها وأطفأ تلهبها وإذا لطخت به الدبيلة نفع وقد استعملته في ورم الأنثيين فسكن ذلك الورم وحلله وأبرأ صاحبه منه براء تاماً وإن كان في الأورام التي يعالج بهذا العرق وهذا الغبار يبس وصلابة فينبغي أن يلين بدهن الحناء أو بدهن الورد فإنه إذا [خلط] بهذا نفع من جمود اللبن ويعقده في الثدي قبل الولادة فإنه يحلله ويطفيه وعلي هذا النحو فاستعمله في سائر الأورام التي نرى إنه نافع لها قد عرفتك من قوته وفعله.

عرعر

ديسقوريدوس في الأولى منه كبير وصغير.

جالينوس في السادسة وهذه الشجرة حارة يابسة وهي من الأمرين جميعاً في الدرجة الثالثة.

ديسقوريدوس كلاهما يسخنان ويلطفان ويدران البول ولها ثمر منه ما يوجد عظمه مثل عظم البندق ومنه ما يوجد في عظم الباقلى غير أنه كله مستدير طيب الرائحة حلو فيه شيء من مرارة ويقال له أرقوتس.

جالينوس وأما ثمرتها فهي على مثال ذلك في حرارتها وأما تجفيفها فينبغي أن يوضع من التجفيف في الدرجة الأولى.

ديسقوريدوس وهو يسخن إسخانا يسيرا قابض هو جيد للمعدة وإذا شرب كان صالحا لأوجاع الصدر والسعال والنفخ والمغص وضرب الهوام ويدر البول ويوافق شدخ [B 228v] العضل وأوجاع الأرحام.

ابن سينا مفتح للسدد نافع للاختناق في الأرحام.

مسيح بن الحكم من شأنه تنقية الصدر والكبد شربا وهو جيد للسموم ونهش الهوام.

الشريف إنه متى أخذ إنسان من حب العرعر ثلاث حبات فحملهن في قلنسوة رأسه كان وجبها عند الناس مطاعا فيهم وأدمان أكله ينفع من الصرع.

عروق صفر

هي عروق الصباغين وقد ذكرت.

عروق حمر

هي الفوة وسيأتي ذكرها في حرف الفاء.

عروق بيض

هي المستعجلة وسنذكرها في الميم.

عرق الشجر

هو العلك وسنذكره فيما بعد.

عرق يابس

هو القلفونيا وسنذكرها مع العلك.

عرق الكافور

هي الزرنباد عند باعة العطر بمصر والشام وقد ذكر في الزاي.

عرصم

مكسور العين المهلمة ساكن الراء المهلمة والصاد المهلمة مكسورة بعدها ميم اسم باليمن للباذنخان البري يسميه بعض الناس حدق وقد ذكر في الحاء المهملة.

عروق دار هرم

هي السوس وقد ذكر في السين.

عرفضان

وعريفضان وعريفضانة أيضاً زعم قوم أنه الدواء المسمى بعجمية الأندلس يربطورة [A 191r] وقد ذكرته في الياء في آخر الكتاب.

وقال **أبو حنيفة** هو الحندقوقى وقد ذكر في الحاء المهملة.

عرم

هو السمك المعروف عند أهل المغرب بالسردين وباليونانية سماريس قاله **ابن جلجل** وقد ذكر في السين مع السمك.

عرصف

قيل إنه الكمافيطوس وسنذكره في الكاف.

عرمض

أحمد بن داود هو صنف من السدر قصار لا يكبر ولا يسمو وهي جعدة وشوكه كمناقير الطير والعرمض أيضا صغار العضاه كلها ذوات الشوك وأيضاً هو صغار الأراك وأيضاً العليق الأخضر الذي يغشى الماء فإذا كان في جوانبه فهو الطحلب.

وقال **بعضهم** العرمض ورق طويل يكون في الغذران [B 229r] يغشى وجه الماء ويشبه ورق لسان الحمل.

وفي "**كناش**" من **سرابيون** وفي "**كناش**" من **اسحاق** هو حب الغار وقد ذكرت الأراك في الألف والطحلب كل واحد منها في بابه وسنذكر الغار في الغين المعجمة.

عزف

هو الخوص والدوم عند أهل المغرب.

عسل

ديسقوريدس في الثانية مالي ما كان منه قانئا وهو مثل العسل الذي من البلاد التي يقال له أطيقى أجود ما يكون من هذا الصنف الذي يقال له ايمطيقون ثم من بعده العسل الذي من الجزيرة التي يقال لها صقلية ويقال لها سقلبوس والجيد من كل واحد من هذه الأصناف ما كان في غاية الحلاوة وكان فيه حذو للسان طيب الرائحة إلى الحمرة ما هو ليس برقيق بل متين قوي وإذا أخذ بالأصبع انجذب المتعلق منها إليه.

جاليوس في السابعة العسل يسخن ويجفف في الدرجة الثانية فإذا طبخ وأنضج صار قليل الحدة والجلاء ولذلك قد نستعمله نحن في هذه الحال في إدمال النوصير والقروح العارضة فإن كان يوجد عسل مر بمنزلة العسل الذي يكون في سردونيا فالأمر فيه معلوم إن قوته مركبة بمنزلة ما لو أن إنساناً خلط مع العسل أفسنتينا. وقال في حيلة البرء: وأفضله الأحمر اللون الناصع الطيب الرائحة الصافي الذي ينفذ فيه البصر لصفايه ومذاقته حريفة حادة لذيذة في غاية اللذاذة إذا أنت رفعت منه شيئاً بأصبعك سال إلى الأرض ولم ينقطع فإن انقطع فإنه أرق أو أغلظ مما ينبغي في الجملة وذلك إنه غير متشابه الأجزاء والعسل الغليظ في أجزائه كلها أو في بعض أجزائه كثير الموم والرقيق كثير الفضول غير نضج عسر الانهضام وما ظهر فيه طعم الموم ووسخ الكور فهو عسل سوء وما سطعت منه رائحة حادة قوية فليس بمحمود وإن كانت خفية [B 229v] فليس بضائر.

ديسقوريدوس وقوة العسل جالية مفتحة لأفواه العروق مجذب الرطوبات ولذلك إذا صب في القروح الوسخة العميقة وافقها وإذا طبخ ووضع على اللحم المشقق ألزقه وإذا طبخ مع الشبت الرطب ولطخت به القوابي أبرأها وإذا خلط بملح مسحوق من الملح المحتفر من معادنه وقطر فاتر في الأذن سكن وجعها ودويها وأبرأها من أوجاعها وإذا يلطخ به قتل القمل والصئبان وإذا كان إنسان قلفته صغيرة من غير ختان فمرسها بعد خروجه من الحمام ولطخ عليها العسل وفعل ذلك شهراً كاملاً أطالها وهو يجلو ظلمة البصر وإذا يحنك به أو تغرغر به أبرأ أورام الحلق وأورام العضل التي عن جنبتي اللسان والحنك واللوزتين والخناق ويدر البول

ويوافق السعال إذا شرب سخناً بدهن الورد وينفع من نهش الهوم وشرب عصارة الخشخاش الأسود وإذا لعق أو شرب نفع من أكل الفطر القتال ومن عضة الكلب الكلب والذي لم تؤخذ رغوته نافخ يحرك السعال ويسهل البطن ولذلك ينبغي أن يستعمل وقد نزعت رغوته وأجوده الربيعي وبعده الصيفي وأرداه الشتوي لأنه أغلظها وإذا غلظ لم يمكن له تلك القوة وأما العسل الذي يكون في الجزيرة الذي يقال لها سردونيا المر الطعم لمرعي الأفسنتين فإنه إذا لطخ به الوجه نقي الكلف العارضة فيه وسائر الأوساخ العارضة من فضول الكيموسات وقد يكون بالبلاد التي يقال لها أرقليا نيطيقي في بعض الأزمنة لخاصة في الزهر عسل يعرض منه لأكله ذهاب العقل والعرق الكثير وإذا أكلوا السذاب والسمك المالح وشربوا [A 191v] الشراب المسمى أونومالي انتفعوا به وينبغي أن يعاد الأكل مرة بعد مرة ويتقيؤوا بعد أكله وشربه وهذا العسل هو حريف وإذا شم حرك العطاس وإذا لطخ به بعد أن يخلط بالقسط نقى الكلف وإذا خلط بالملح ذهب بآثار الضرب الباذنجانية.

"**المنصوري**" [B 230r] سريع الإستحالة إلى الصفر لحاس للبلغم جيد للمشائخ والمبرودين رديء في الصيف لذوي الأمزاج الحارة.

البصري له جلاء وطيب ولطافة يجذب الرطوبات من قعر البدن وينقي أوساخ الجروح وهو صالح للمبلغمين والمرطوبين ملين الطبيعة ويغذوا الأبدان إلا أنه رديء لأصحاب الصفراء ولاسيما الصعتري منه فأما الوردي منه فإنه طيب الرائحة والمذاقة وهو أقل حرارة من الصعتري وأجود العسل ما جلاء جداً وكان أحمر فيه حدة يسيرة وطيب رائحة وما كان ليس سيالاً ولا منتناً وأما العسل الذي يشوبه مرارة من رعي الأفسنتين فهو أصلح من جميع أنواع العسل للكبد والمعدة ويفتح السدد وهو صالح لمن به حبن وأما العسل الذي يعمله النحل من الحاشا فنافع للسدد أيضاً فتاح لها وخاصة العسل جذب الرطوبات وحفظ اللحوم من أن [تفسد أو] تنتن وقال وأما العسل غير المطبوخ فصالح للمعدة الباردة والأمعاء الوارمة ووجع المعدة الكائن من البلغم مشه للطعام ويغذو غذاء جيداً وينفع للقوة قال وأما العسل المطبوخ فصالح للقيء ملين الطبيعة يقيأ به من شرب أدوية قتالة مع دهن السمسم وطلاء وهو المثلث. قال وشراب ماء الشهد ليس بجيد للمريض لما يشوبه من الشمع وهو شراب من كان من الأصحاء قوي المعدة.

وقال **الرازي** في "الحاوي" والعسل أحمد ما يتعالج به للثة والأسنان وذلك أنه قد يجمع مع التنقية والجلاء لها صقلها إلى أن ينبت لحم اللثة وهو من أنفع ما عولج به وأسهله إستعمالاً وقد ظن قوم أن العسل يرخي المعدة واللثة لحلاوته ولم يعلموا أنه لا يرخي اللثة من الحلاوات إلا ما كان في طبعه رطباً والعسل يابس وإنما ترخي الحلاوة إذا كانت مفردة لا حراقة معها كما مع العسل أو قبض كما مع المر ولا خلاف إذا كان كذلك فهو يرخي لا محالة ويعرف يبس العسل من بعده عن العفوصة ومن حفظه لأجسام الموتى وفي

موضع آخر منه العسل يحفظ على الأسنان صحتها وإذا خلط بالخل وتمضمض به في الشهر أياماً وإذا استن به على الأصبع صقل الأسنان واللثة وبيض الأسنان ويمسك عليها صحتها.

الشريف[B 230v] إذا خلط مع دهن ورد ولطخ على الشهدية وسائر القروح البلغمية المالحة أبرأها مجرباً وإذا حقنت القروح والجراحات الغائرة مع لسان الحمل وفعل ذلك ثلاثة أيام [نقاها] من أوضارها وغسلها وألحمها.

"**التجربتين**" العسل إذا جعل [مع] الأدوية الجلاءة أحد البصر وقويه وإذا تحنك به أو تغرغر به عند انفجار الدم وأورام اللوزتين نقاها وكذا يفعل في كل جراحة تحتاج إلى جلاء وتنقيه وإذا عجن بدقيق الحواري فتح الأورام الصلبة وأنضجها والنضيجة يفتحها ويمتص ما فيها من المدة وهو على هذه الصفة من أنفع الأدوية للقرحة الحادثة في الظهر وإذا عجن به الزراوند الطويل أو الكرسنة أنبت اللحم في الجراحات العميقة وإذا أضيف إلى هذه اللوز المر ولب حب المحلب ودقيق الشعير وما أشبهها وطلي به البدن أدر العرق وإذا شرب بالماء نقى الصدر المحتاج إلى تنقية فضل فيه وهيج شهوة الجماع وإذا شرب بالماء عند العطش واقتصر عليه أياماً وهو من أنفع ما يشربه المفلوجون والمخدورون وإذا استعمل بالماء وهو غير منزوع الرغوة كان فيه تلين للبطن وكان تهييجه للجماع أشد وإذا شرب بالماء نقى القروح والأمعاء وهيأها للأدوية كما يفعل المري وإذا خلط الحقن قوي إسهالها وإذا عجنت به أدوية البرص والبهق زاد في جلائها.

عسل داود

هو الأومالي وقد ذكرته في الألف.

عشر

أحمد بن داود العشر من العضاة عراض الورق وينبت صعدًا وله سكر يخرج في فصوص شعبة ومواضع زهرة تجمع منه الناس شيئاً صالحًا وفي سكره شيء من المرارة ويخرج له نفاح كأنه شقاشق الجمال التي تهدر وتخرج في جوف ذلك النفاح حراق لم يقتدح الناس في أجود منه ويحشون به المخاد والوسائد ومنبته في بطون الأودية [A 192r] وربما ينبت بالرمل وذلك قليل وإذا قطف ورقه وقطعت طرفه وهرقت لبنًا فالناس في بعض البلدان حيث يكثر يأخذون ذلك اللبن في الكيزان ثم يجعلونه في مناقع [B 231r] ينقعون فيها الجلود فلا بقي فيها شعرة ولا بروة ثم يلقي على الدباغ وأخبرني العالم به أنه يملأ الكوز الضخم من عشبتين لكثرة لبنها وخشب العشرة خفيف خوار مستوعلي وهو ناعم النبات ونوره مثل نور الدفلي مشرف حسن المنظر.

غيره لبنه حار محرق وهو أقوي لبن من جميع اليتوعات مسهل.

ابن سينا لبنه يعضف الأحشاء وينفع جدًا من السعفة والقوباء طلا.

لي العشر ليس منه شيء ببلاد الأندلس وأول ما وقفت عليه بظاهِر طرابلس المغرب بالجهة الشرقية منها وبعد ذلك بديار مصر بظاهِر القاهرة بمقربة من المطرية وأما سكره فقد دكرته في حرف السين مع السكر فتأمله هناك.

عشرق

أبو العباس الحافظ هو معروف عند العرب ورقه يشبه ورق السنا إلا أنه أشد خضرة وأقل عرضًا وزهره إلى الحمرة وبعضه لازرودي الشكل إلا أنه أصغر وأميل إلى الإستدارة وغلفه حمصي الشكل مزغب فيه حب عدسي الشكل ومنه نوع آخر أصغر من هذا وسنفته كرسنية الشكل متدلية وحب صغير.

الغافقي هو قرقيا باليونانية.

ديسقوريدوس في الثانية قرقيا هو نبات له ورق شبيه بورق عنب الثعلب البستاني وله شعب كثيرة وهو أسود كبيرة وبزره شبيه بالجاورس وغلف شبيهة بالخرنوب الشامي في شكلها ومعروقها ثلاثة أو أربعة طولها نحو شبر بيض طيبة الرائحة وأكثر ما ينبت هذا البنات في أماكن صخرية فياحة شامسة وأصل هذا البنات إذا أخذ منه مقدار ربع من ورض وأنقع في ست قوطوليات من شراب حلو يومًا وليلة وشرب ذلك في ثلاثة أيام نقي الرحم وبزره إذا جعل حسو وشرب أدر اللبن.

جالينوس في السابعة أصله إذا شرب بشراب نقي الأرحام من طريق أنه طيب الرائحة فأما ثمرته فإن أخذت في بعض الأحساء أعانت على توليد اللبن.

قال **الغافقي** وحبه يؤكل رطبًا ويابسًا وهو جيد للبواسير ويسود الشعر.

عشبة السباع

الغافقي هو نبات له قضبان كقضبان المثنان وورق طويل قليل العرض حديد الأطراف غليظ [B 231v] أخضر ناعم كثير متكاثف وفي أطرافه زهر في هيئة النواقيس لونه بين الغبرة والحمرة مائل إلى أسفل وهذا النبات شديد المرارة ومن أهل البوادي عندنا من يأخذ من ماء ورقة قليلاً ويشربه بزيت كثير وبمرقة في سمن فيقيأ قيئاً شديدًا عنيفًا وينفع من عضة الكلب الكلب ويقال أنه ينفع من الجذام والأمراض السوداوية وهو دواء قوي غير مأمون إن لم يحفظ منه وإذا تضمد به شفي القروح الخبيثة وأظن هذا الصنف هو الكراث الذي ذكره أبو حنيفة.

عصا الراعي

هو البطباط وهو نوعان ذكر وأنثى.

ديسقوريدوس في الرابعة وأما الذكر فإنه من المستأنف كونه في كل سنة وله قضبان كثيرة رقاق رخصة معقدة يسعى على وجه الأرض مثل ما يسعى النبات الذي يقال له الثيل وله ورق شبيه بورق السذاب إلا أنه أطول منه وأشد رخوصة وله عند كل ورقة بزر لهذا يقال لهذا الصنف منه الذكر وله زهر أبيض وأحمر قان.

جالينوس في الثامنة في هذا النبات شيء يقبض إلا أن الأكثر فيه الشيء المائي البارد فهو في الدرجة الثانية من درجات الأدوية التي تبرد في مبدأ الدرجة الثالثة فهو لذلك نافع لمن يجد في فم المعدة إلتهابًا إذا وضع عليه وهو بارد من خارج وكذلك ينفع أيضًا من الورم المعروف بالحمرة ومن الأورام الحارة الحادثة عن الدم لأنه على ما وصفت يمنع ويردع المواد المنصبة ولهذا السبب صار الناس يظنون أنه يجفف فهو لذلك من أنفع الأشياء للأورام المعروفة بالحمرة إذا كانت يسعي فتنتشر من موضع إلى موضع ولسائر القروح وينفع نفعًا بينا للقروح المتورمة وربما حارًا والقروح التي تنصب إليها المواد وتدمل أيضًا الجراحات التي هي بعد طرية بدمها وتنفع القروح التي تكون في الأذن وإن كان فيها أيضًا قيح كثير جففه ولمكان هذه القوة صار يقطع النزف العارض للنساء ويشفي قروح الأمعاء ونفث الدم وإنفجاره من حيث كان إذا أفرط وفي جميع هذه الخصال هو أقوي من الأنثي.

ديسقوريدوس [B 232r] وقوته قابضة مبردة وإذا شرب ماؤه وافق نفث الدم من الصدر والإسهال والمرض الذي يقال له خولارا [A 192v] ويقطر البول لأنه يدر البول إدرارًا قويًا وإذا شرب بالشراب نفع من النهش الحوام ذوات السموم وإذا شرب قبل الحمي بساعة نفع من الحميات ذوات الأدوار وإذا احتملته المرأة كالفرزج قطع سيلان الرطوبات المزمنة من الرحم وإذا قطر في الأذان وافق أوجاعها وسيلان المدة منها فإذا طبخ بالشراب وخلط به شيء من عسل نفع منفعة بالغة في الغاية من القروح التي تكون في الفروج وقد يتضمد بورق هذا النبات للالتهاب العارض في المعدة ونفث الدم والحمرة والنملة الحارة والأورام البلغمية والجراحات في أول ما تعرض والصنف الذي يقال له الأنثي هو ثمنش صغير له قضيب واحد رخص يشبه القصب وله عقد متقاربة شبيهة بورق الصنوبر وله عروق لا ينتفع بها في الطب وتنبت عند المياه وله قوة قابضة مبردة تفعل كلما تفعله الصنف الأول إلا أنه أضعف منه.

عصفر

أبو حنيفة هو الذي يصبغ به ومنه ريفي ومنه بري وكلاهما ينبت بأرض العرب وبزرة القرطم ويقال

للعصفر الإحريض والبهرم والبهرمان والمريق.

ماسرجويه هو حار قابض باعتدال إن سحق وطلي بالعسل على القوباء أذهب بها البتة وإن طلي بالعسل على القلاع في فم الصبيان أذهب بها وميله ببلة اللسان والفم.

الرازي العصفر حار جيدًا للبهق والكلف.

"**المنهاج**" العصفر نفسه يطيب الطبيخ يهرئ اللحم الغليظ.

الشريف أدمانه يفسد المعدة ويبخر الرأس وينوم وإذا حل بخل نفع من الحمرة والأورام الحارة وسيأتي ذكر القرطم في حرف القاف.

عصاب

هو الشيطرج بالبربرية وقد ذكرته في حرف الشين.

عصيفيرة

هو بالتصغير اسم للخيري الأصفر الزهر ببغداد والموصل وقد ذكرت الخيري في الخاء المعجمة.

عصب

هو النبات المسمي باليونانية نوارس وقد ذكرته [B 232v] في النون.

عصير الدب

اسم عند أهل الأندلس لثمر شجر القطلب.

عصبة

هو اللبلاب المسمى باليونانية قسوس وسنذكره في القاف.

عصافير

وسودانيات.

الرازي في "دفع مضار الأغدية" وأما العصافير الأهلية والجبلية والمرجية فكلها مجففة قليلة الغذاء ويختلف بمقدار أسخانها للبدن والعصافير الأهلية تسخن أسخاناً بيناً وتزيد في الأنعاظ والباه ولا سيما

أدمغتها وفراخها إذا اتخذت منه عجة بصفرة البيض والزيت ولا يوافق المحرورين ويوافق المبرودين ومن يشتكي الرياح وينبغي أن يشرب المحرورون عليها السكنجبين الحامض والمطجنة منها بالمري أسرع خروجاً وأما المشوية فعسرة الخروج وربما أورثت عظام العصافير إذا أكلت منهم وابتلاع عظامها خدوشاً في المري وفي الأمعاء وفي المقعدة فلذلك ينبغي أن يبقي عظامها وتجاد هضمها ومضغها وطبخها ليلاً يلتعق قطع العظام الحادة الأطراف فيمكن أن يحدث عنها هذا العارض وأمراق أكثر العصافير يلين البطن إذا طبخت بماء وملح ولحومها يعقله ولا سيما أمراق القنابر ولحومها فإن للحومها قوة في إمساك البطن ولأمراقها للبطن أطلاق وليس يسخن أسخان العصافير الأهلية وأما السودانيات وهي الزرازير فأردأ لحماً من القنابر وأقل غذاء وينبغي أن تصلح بالدهن الكثير فإن في لحومها حدة لكثرة أكلها من الجراد وسائر الحشار وما كانت من هذه العصافير سخينة بالطبع فهي أجود غذاء وأسرع نزولاً ولا ينبغي أن يؤكل منها ما لم تجربه عادة والتجربة بأكله فإن فيها عصافير تأكل لحوم الهوام المسمية وأكثر هذه جبلية وقلما تكون في المروج وللحومها روائح وألوان منكرة.

أبو العلا بن زهر العصافير كلها حارة يابسة وكلها تنفع من اللاسترخاء والفالج واللقوة ومن أنواع الاستسقاء وتزيد في قوة الجماع وأما الزرازير والسمان فإنها تأكل حيوانات سمية فإنه ربما أضرت لذلك بأكلها ولذلك [B 233r] يجب أمساكها يومين أو ثلاثة ثم تستعمل إن شاء الله تعالي جعل فيها قوة على هضم الرديء حتى يكون محمودًا.

جالينوس في العاشرة وزبل الزرازير إذا اعتلفت الأرز وحدة فإنه يجلو الكلف جلاء قوياً.

ابن ماسة خروء العصافير يجلو وينقى ويذهب بالآثار الحادثة في الوجه.

الطبري وإذا ديف بلعاب إنسان وطليت به الثواليل قلعها.

عضرس

الغافقي قيل إنه الخطمي المعروف بشحم المرج.

أبو حنيفة هو نبت أشهب إلى الخضرة وتحتمل الندى أحمالاً شديدًا وقيل هو من أجناس الخطمي وقيل هو من ذكور البقل لونه لون البقل [فيه] ملحة أي بياض وهو أشد البقل كله رطوبة.

"**كتاب الرحلة**" هو نبات ثمنشي الشكل أبيض اللون دقيق الورق في تضاعيفه شبه [A 193r] الشوك دقيق ليس بالحاد وأصله خشبي وزهره إلي الزرقة في شكل القمع طعمه طعم الأغاريقون حلاوة يعقبها مرارة يسيرة.

2. Traducción.

ˁ*ARAN*. EMPEINES DE CABALLO.

Son excrecencias que aparecen en las rodillas y en las pezuñas de los caballos.

Dioscórides II. Se dice que si se machacan, se trituran y se beben con vinagre, curan la epilepsia.

Galeno XI. Trituradas con vinagre, hay gente que cree que es remedio contra la epilepsia, mientras otros recomiendan su uso para la curación de las mordeduras de los bichos.

Otro. Si se coge el peso de medio adarme y se hacen fumigaciones sobre aquellas personas que padezcan fiebres cuartanas [B 228r], se curan.

El autor. Este término (ˁ*aran*) también es el nombre que la gente de Siria da a la especie blanca de la planta llamada hipérico(2). Yo he experimentado que si se tritura y se lame con miel, corta la diarrea crónica y la disentería.

ˁ*ARAQ*. SUDOR.

Galeno XI. Si se amasa el sudor con el polvo tomado de los lugares en los que se haya producido una lucha y se aplica sobre las durezas externas de la natura, las resuelve, pues solo este polvo tiene la fuerza de resolver y remediar, y por eso impide las pérdidas urinarias, ya que la mezcla con el sudor lo fortalece y su capacidad de enfriar es mayor. Si se pone el sudor, amasado junto con polvo, sobre las mamas entumecidas, disuelve los tumores y acaba con la inflamación. Si esta mezcla se unta sobre el vientre cuando se tienen retortijones, alivia; igualmente, se utiliza sobre las inflamaciones de los testículos, resolviéndolas y curando totalmente al que lo padece. Pero si en estos tumores que estamos tratando con este sudor mezclado con polvo hay sequedad y dureza, sería conveniente suavizarlos con aceite de alheña o de rosas, pues al mezclarlo con esto, es útil contra el espesamiento de la leche que se cuaja en los pechos antes del parto, haciendo que se disuelva y salga. De esta manera se utiliza en los demás tumores que veamos, pues verdaderamente es un buen remedio, según tengo entendido, por su poder y su acción.

ˁ*AR*ˁ*AR*. ENEBRO(3).

Dioscórides I. Hay dos especies: una grande y otra pequeña.

---

(2) *Hypericum crispum* L.

(3) *Juniperus communis* L.

Galeno VI. Este árbol es caliente y seco, y en ambos casos en grado tercero.

Dioscórides. Ambas especies calientan, suavizan y son diuréticas. El fruto de una de ellas tiene el tamaño de una nuez y el de la otra el tamaño de una avellana. Sin embargo, ambos son redondos, perfumados, dulces y ligeramente amargos. Se les da el nombre de enebrina.

Galeno. El fruto es igualmente caliente; y en cuanto a su sequedad, conviene colocarlo en el grado primero.

Dioscórides. Calienta ligeramente, es astringente y es bueno para el estómago. Si se bebe, es remedio contra los dolores del pecho, la tos, las flatulencias y los daños de bichos; es diurético, conviene contra las roturas [B 228v] musculares y los dolores uterinos.

Ibn Sīnā. Dilata las obstrucciones y es buen remedio contra los sofocos uterinos.

Masīḥ b. al-Ḥakam. Bebido, purifica el pecho y el hígado. Es bueno contra los venenos y las picaduras de los bichos.

Al-Šarīf. Si alguien toma tres semillas de enebro y las pone sobre su cabeza, debajo de su bonete, se dará cuenta de que la gente le obedece; comido con regularidad es medicina contra la epilepsia.

***ʿURŪQ ṢUFR*. RAÍCES AMARILLAS(4).**

Se trata de la celidonia mayor y la celidonia menor (*ʿurūq al-ṣabbāgīn*), y ya hemos hablado de ellas.

***ʿURŪQ ḤUMR*. RAÍCES ROJAS(5).**

Es la rubia brava y la granza, y vendrá descrita en la letra *fāʾ*.

***ʿURŪQ BĪḌ*. RAÍCES BLANCAS(6).**

Es el satirión barbado (*mustaʿŷila*), y lo describiremos en la letra *mim*.

***ʿARAQ AL-ŠAŶAR*. RESINA.**

Es la resina (*ʿilk*), y la trataremos más adelante.

---

(4) *Chelidonium maius* L y *Ranunculus ficaria* L. Véase la descripción de estas plantas en Ana M. Cabo González, "Una experiencia en el aula: edición y traducción del *Kitāb al-Ŷāmiʿ* de Ibn al-Bayṭār. Capítulo de la letra *ẓāʾ* y de la letra *ʿayn* (1ª parte)", *al-Andalus-Magreb*, 18 (2011), 65-96, pp. 95-96.

(5) *Rubia peregrina* L. y *Rubia tinctorum* L.

(6) *Himantoglossum hircinum* (L.) Sprengel.

***ˁARAQ YĀBIS*. GOMORRESINA DEL CEDRO.**

Es *qulufūniyā*, y hablaremos de ella junto con las demás resinas.

***ˁARAQ AL-KĀFŪR*. JENGIBRE AMARGO**(7).

Es *zurunbād* entre los farmacéuticos de Egipto y Siria. La hemos descrito en la letra *zāy*.

***ˁIRṢIM*. BERENJENA SILVESTRE DE LA INDIA**(8).

Se escribe: *ˁayn* vocalizada con *kasra*, *rāˀ* con *sukūn*, *ṣād* son *kasra* y, finalmente, *mīm*. Es el nombre que en el Yemen se da a una berenjena silvestre que algunas personas llaman *ḥadaq*, y que ha sido tratada en la letra *ḥāˀ*.

***ˁURŪQ DĀR HIRM*. REGALIZ**(9)**.**

Son las raíces del regaliz (*sūs*), y lo hemos tratado en la letra *sīn*.

***ˁARFAḌĀN*. VARIAS PLANTAS.**

También denominado *ˁarīfaḍān* o *ˁarīfaḍāna*. La gente cree que es el medicamento llamado en la lengua vulgar de al-Andalus ʽherbato' (*yarbaṭūra*(10)), [A 191r] y la hemos descrito en la *yāˀ*, al final del libro.

Dice **Abū Ḥanīfa** que es *ḥandaqūqā*(11). Ha sido tratado en la letra *ḥāˀ*.

***ˁARM*. SARDINA.**

Es un pez conocido por los habitantes del Magreb bajo el nombre de *sardīn*; en griego se denomina *samārīs* según Ibn Ŷulŷul. Este pez ha sido tratado en la letra *sīn*, junto con los demás peces.

***ˁURṢUF*. PINO ENANO**(12)**.**

Se trata de *kamāfīṭūs*. Lo describiremos en la letra *kāf*.

***ˁARMAḌ*. VARIAS PLANTAS.**

Aḥmad b. Dāwud. Es una especie de pequeño azufaifo, ni muy grande ni

(7) *Zingiber zerumbet* (L.) Roscoe.
(8) *Solanum melongena* L. var. *insanum* Prain.
(9) *Glycyrrhiza glabra* L.
(10) *Peucedanum officinale* L. y *P. lancifolium* Lange (apio lechal).
(11) Este término hace referencia a diferentes leguminosas: alfalfas, melilotos y tréboles (*Medicago* sp., *Melilotus* sp. y *Trigonella* sp.).
(12) *Teucrium chamaepitys* L.

muy alto, crespo y con espinas como picos de pájaro. Hay otra variedad pequeña, denominada *ʿiḍāh*, todos tienen espinas. Con este término también se conoce a un pequeño *arak*, y a un musgo verde que cubre la superficie de las aguas estancadas, conocidas como lentejas de agua.

Dicen otros que son unas hojas alargadas que se encuentran en las charcas [B 229r], recubriendo la superficie del agua, y que se parecen a las hojas del llantén.

Serapión en el *Kunnāš* e **Isḥāq** en el *Kunnāš* dicen que es el fruto del laurel. He tratado el *ʿarak* en la letra *alif*, y las demás cada una en su sección correspondiente. Hablaremos del laurel en la letra *gayn*.

***ʿAZIF*. PALMA ILALA**(13)**.**

También llamado *jūṣ* y *dūm* entre la gente del Magreb.

***ʿASAL*. MIEL**.

Dioscórides II. *Mālī* es un producto de color rojizo y es como la miel de la tierra conocida como Ática. La mejor es la miel de Himeto; tras esta, se encuentra la miel de la isla de Sicilia y la de las islas Cícladas. La más apreciada de todas estas es la que tenga una dulzura suprema, produzca un cierto picor en la lengua, tenga un agradable aroma, sea de color rojizo, no sea ligera sino, por el contrario, densa y que cuando se coja con los dedos y se levante, tienda a volverse a su lugar de origen.

Galeno VII. La miel calienta y reseca en grado segundo. La miel, una vez cocida y madura, se vuelve menos densa y más nítida, y así, en ese estado, la podemos usar para el tratamiento de fístulas y úlceras. Hay una miel amarga, que proviene de Cerdeña, de cualidades complejas, debido a que la gente la mezcla con ajenjo. Galeno añade en el *Arte de curar*(14), que él prefiere la miel de color rojo vivo, de agradable aroma y transparente, de manera que los ojos vean a través de ella, y con un sabor muy acre debido a la intensidad de su dulzor. Así, si se coge un poco con los dedos, de tal forma que la miel quede suspendida, sin gotear en el suelo, sabremos que se trata de una buena miel.

(13) *Hyphaene coriacea* Gaertn.

(14) La obra de Galeno Θεραπευτικὴ μέθοδος, "Método terapéutico", que Ḥunayn tradujo al árabe como *Ḥīlat al-burʾ* "La manera de curar" (Sezgin *GAS* III, 96) y en sus traducciones latinas fue conocida como *Ars medica* o *Ars sanandi* "El arte de curar".

Pero, sin embargo, si gotea, es que la miel o es más ligera o más densa de lo conveniente, y esto es debido a que la miel no es uniforme en sus partes; pues la miel espesa, en su conjunto o en algunas de sus partes, tiene una gran concentración de cera; mientras que la miel ligera, tiene una gran cantidad de suciedad y de impureza que dificultan la digestión. Por lo que si aparece en ella un sabor a cera o a suciedad de la colmena, es que se trata de una mala miel; en caso de que el olor que desprende la miel sea intensísimo, no es recomendable su consumo y, en cambio, si no aparece ningún olor [B 229v], no es perjudicial.

Dioscórides. Las propiedades de la miel son evidentes: abre las bocas de las venas y saca los humores. Por eso, si se aplica sobre las úlceras sucias y profundas, es un buen remedio; cocida y untada sobre la carne separada, la suelda; cocida igualmente con eneldo fresco y untada sobre los eczemas, los cura. Si se mezcla con sal gema en polvo y se instila en los oídos, calma dolores y zumbidos, y los cura de enfermedades. Asímismo, si se unta, mata los piojos y las liendres. Por otro lado, si un hombre tiene el prepucio pequeño y sin circuncidar, y lo frota después del baño, untándolo con miel y repitiendo esta acción durante un mes entero, lo agranda; y de la misma manera aclara las cataratas. Si se mastica o se hacen gárgaras con ella, cura las inflamaciones de la garganta y de los músculos que hay a ambos lados de la lengua, e igualmente cura los tumores que aparecen en el paladar y en las amígdalas, así como la asfixia. Además, es diurética y quita la tos si se bebe caliente con aceite de rosas, y conviene contra las picaduras de los bichos y la ingesta de jugo de adormidera negra. Si se lame o se bebe, es remedio contra la ingesta de hongos venenosos y contra la mordedura de perros rabiosos. Quien la toma sin espumar, comienza a hincharse y a toser, y se le descompone el vientre. Por eso, es conveniente que se trabaje y se limpie de espuma. La mejor es la que se consigue en primavera, tras esta la de verano, mientras que la de peor calidad es la que se consigue en invierno, ya que es la más espesa y, por eso, pierde estas propiedades. En cuanto a la miel que se produce en la isla llamada Cerdeña, es de sabor amargo por provenir del ajenjo; así, si se unta sobre la cara, limpia las pecas y demás manchas producidas por los malos quimos. En las tierras conocidas como Heraclea del Ponto, se produce, en ciertas épocas del año y a causa de determinadas flores, una miel que provoca locura y muchos sudores a quien la come. A estos les sentará bien comer ruda y pescado salado y beber [A 191v] vino mulso; se recomienda repetir esto una y otra vez cuantas veces lo vomite. Esta miel es acre, por lo que si se huele, hace estornudar. Por otro lado,

si se unta después de mezclarla con costo, limpia las pecas, y si se mezcla con sal, quita las marcas amoratadas de los golpes.

Al-Manṣūrī [B 230v]. Se transforma rápidamente en bilis, absorbe la pituita y es buena para los ancianos y las personas de temperamento frío. En verano, es dañina para las personas de temperamento caliente.

Al-Baṣrī. La miel es detersiva, aromática y suavizante; saca los humores del fondo del cuerpo, limpia de suciedades las heridas y conviene a los temperamentos pituitarios y los húmedos; relaja el vientre y alimenta el cuerpo. Sin embargo, es dañina para las personas con temperamento bilioso, especialmente la miel de orégano. En cuanto a la miel de rosas, tiene un aroma y un sabor agradables, y es menos caliente que la del orégano. Pero la mejor miel es la que limpia mucho, tiene el color rojo, es ligera, de agradable aroma y no es líquida ni huele mal. Por lo que respecta a la miel con cierto amargor por provenir del ajenjo, es, de entre todos los tipos de miel, la más buena para el hígado, el estómago y, además, abre las obstrucciones; es igualmente recomendable para aquellos que padecen de hidropesía. La miel que producen las abejas con el tomillo es también buena para las obstrucciones. Está expresamente indicada para sacar los humores y conservar las carnes de ser corrompidas o dar mal olor. Añade que la miel que no ha sido cocida es recomendada para tratar los estómagos enfriados, para los intestinos tumorados, así como para el dolor de estómago provocado por las pituitas; abre el apetito, alimenta y es un buen remedio contra el tic facial. Por otro lado, la miel cocida, dice que sirve contra el vómito, aligera el vientre y hace vomitar los medicamentos tóxicos si se mezcla con aceite de sésamo y melaza, que es mosto cocido reducido a la tercera parte. Dice también que beber el agua de un panal no es bueno para los enfermos por estar en contacto con la cera. En cambio, sí es una bebida beneficiosa para las personas sanas, pues les fortalece el estómago.

Dice **al-Rāzī** en ***al-Ḥāwī*** que la miel es el mejor remedio para tratar las encías y los dientes, y eso se debe a que añade a la limpieza y la purificación, el pulido de los dientes, hasta hacer crecer la carne en la encía. Es el remedio más eficaz y el más fácil de llevar a cabo. La gente cree que la miel debilita el estómago y las encías por su dulzor, pero lo que no saben es que las cosas dulces solo debilitan las encías cuando su naturaleza es de origen húmedo, y la miel es de naturaleza seca. Las cosas dulces debilitan si se emplean solas, sin la adición de sustancias ácidas como ocurre con la miel o con alguna sustancia astringente como la mirra y otras. De ser así, debilita sin lugar a dudas. La

sequedad de la miel es conocida por sus cualidades en contra de la putrefacción y en pro de la conservación de los cadáveres. Por otro lado, la miel protege la salubridad de los dientes. En otro lugar de su obra, al-Rāzī dice que la miel conserva en buen estado los dientes si se mezcla con vinagre y si se utiliza como colutorio todos los días, durante un mes; frotando los dientes con los dedos, abrillanta los dientes y las encías, blanquea los dientes y los mantiene sanos.

Al-Šarīf. Mezclada con aceite de rosas y untada sobre la tiña y el resto de úlceras causadas por la pituita salada, lo cura: esto está totalmente comprobado. Si se inyecta en las úlceras y las heridas profundas mezclada con llantén, y se repite esta acción durante tres días, limpia sus impurezas y hace crecer la carne.

Al-Taŷribatayn. Si la miel se mezcla con los medicamentos detersivos, agudiza la vista y la fortalece; masticada o en gargarismos cuando se produce una hemorragia o una inflamación en las amígdalas, las limpia. Lo mismo hace en todas las heridas que necesitan ser purificadas, pues las limpia. Amasada con harina de trigo, abre los escirros y los madura, y esta maduración hace que se abran, absorbiéndose lo que hay en el interior. Usada de esta forma, es el medicamento más útil para combatir las úlceras frescas que aparecen en la espalda. Si se amasa con aristoloquia o con arveja, regenera las carnes en las heridas profundas. Si se le añade a esto almendra amarga, pulpa de semilla de guindo y harina de cebada o alguna sustancia similar y se unta sobre el cuerpo, provoca sudor. Bebida con agua, purifica el pecho que necesita ser limpiado de las impurezas que hay en él y, además, es afrodisíaco. Si se bebe con agua cuando se tiene sed, repetidas veces durante días, es una de las bebidas que más benefician a los paralíticos y a los entumecidos. Si se usa con agua, antes de que haya sido espumada, laxa el vientre y aumenta el deseo sexual. Igualmente, tomada con agua, limpia las úlceras y los intestinos, y los prepara para los medicamentos, como hace el garo. Mezclada en una lavativa, fortalece la acción purgante de esta y, amasada con medicamentos contra la lepra blanca y el vitíligo, aumenta su acción detersiva.

***ʿASAL DĀWUD*. MIEL DE DAVID.**

Es el *awmālī*, y lo he tratado en la letra *alif*.

***ʿUŠAR*. MUDAR[15].**

(15) *Calotropis procera* (Ait.) R. Br.

Aḥmad Ibn Dāwud. Es una especie de *ʿiḍā* de hojas anchas y adquiere un gran porte. Tiene una savia azucarada que sale de los brotes de sus ramas y de ciertas partes de sus flores, que la gente recolecta y que tiene cierto amargor. Esta planta produce unas vejigas que se parecen a los sacos laringales de los camellos cuando berrean. Del interior de estas vejigas sale una yesca que la gente utiliza para encender fuego. También rellenan almohadas y cojines. Crece en el fondo de los valles [A 192r] y, a veces, las menos, en la arena. Cuando se recogen sus hojas y se les cortan los extremos, mana un líquido lechoso. La gente, en algunas tierras donde abunda esta planta, recoge este líquido lechoso en alcuzas, después lo echa en los recipientes [B 231r] de macerar pieles hasta que no queda en estas ni pelo ni desperdicio alguno y, a continuación, le añade los productos de curtir. Un experto en el tema me ha contado que se puede llenar una alcuza con la leche que producen dos plantas. El tronco de esta planta es ligero, tierno, suave y de buen porte. Sus flores son como las de la adelfa, enhiestas y de aspecto hermoso.

Otro. El líquido lechoso de esta planta es caliente e irritante, y es el más intenso de todas las euforbiáceas. Además, es laxante.

Ibn Sīnā. Esta leche irrita los intestinos y, si se friccionan las úlceras de la cabeza y el impétigo, es buen remedio.

El autor. Esta planta no se da en las tierras de al-Andalus. La primera vez que yo la vi fue en las afueras de Trípoli, en el Magreb, en la zona oriental de la ciudad. Después de esto, la volvía a ver en la región de Egipto, en las afueras de El Cairo, cerca de Matariya. En cuanto a su savia, la he tratado ya, en la letra *sīn*, junto con el azúcar; la encontraréis allí.

***ʿIŠRIQ*. ORNABALLO(16).**

Abū l-ʿAbbās al-Ḥāfiẓ. Es una planta conocida entre los árabes. Sus hojas se parecen a las hojas del sen, aunque su verde es más intenso y no son tan anchas. Sus flores son rojizas y algunas, por su forma, se parecen a las de la aristoloquia, pero son más pequeñas y algo más redondeadas. Sus envolturas tienen forma de un garbanzo velludo y dan un fruto parecido a la lenteja. Hay otra especie, más pequeña que esta, con la forma de la arveja, colgante y de fruto pequeño.

Al-Gāfiqī. Es *qirqayā* en griego.

Dioscórides II. *Qirqayā* es una planta que tiene las hojas semejantes a las hojas del solano de huerta. Tiene muchas ramas, es negra, grande y sus frutos se

(16) *Vincetoxicum nigrum* Moench.

asemejan al mijo y la corteza se parece a la del algarrobo sirio. Sus raíces, tres o cuatro, tienen la longitud aproximada de un palmo, son blancas y de buen olor. La mayoría de estas plantas crecen en lugares pedregosos, amplios y soleados. Las raíces de esta planta, si se toman en cantidad de un cuarto de mina, se machacan, se dejan macerar en seis cótilas de vino dulce durante un día y una noche, y se bebe esto durante tres días, limpia el útero. Su fruto, si se pone en la sopa y se bebe, hace subir la leche.

GalenoVII. Si sus raíces se beben con vino, limpian los úteros de modo que mejora el olor. Por lo que respecta a sus frutos, si se toman en sopa, son útiles para la secreción de leche.

Al-Gāfiqī dice que su fruto se come fresco y seco, es buen remedio contra las hemorroides y ennegrece el cabello.

***ʿUŠBA AL-SABĀʿ*. SALAMONDA[17].**

Al-Gāfiqī. Es una planta que tiene ramas como las de la laureola. Sus hojas son alargadas, estrechas, con los bordes cortantes, de color verde, suaves al tacto, abundantes y espesas; en sus extremos nace una flor, como la de la campanilla; su color está entre el ceniciento y el rojo, y son colgantes. Esta planta tiene un amargor intenso. Entre nosotros, hay beduinos que cogen el jugo de sus hojas en pequeñas dosis y lo beben con mucho aceite y caldo engrasado, lo cual les provoca vómitos intensos y violentos. Cura la mordedura del perro con rabia, y se dice que cura también la lepra y las enfermedades atrabiliarias. Es un remedio agresivo y poco seguro si no se tiene precaución con él. Si se utiliza en forma de cataplasma, cura las úlceras malignas. Pienso que esta variedad es el *karāṯ*[18] del que habló Abū Ḥanīfa.

***ʿAṢĀ AL-RĀʿĪ*. CORREGÜELA DE LOS CAMINOS[19] Y CORREGÜELA HEMBRA[20].**

También denominada *baṭbāṭ*. Hay dos especies: una macho (corregüela de los caminos) y otra hembra (corregüela hembra).

Dioscórides IV. Por lo que respecta a la especie macho, es una planta

(17) *Thymelaea tartonraira* All.
(18) Cf. *ʿUmda* 2373 y 5126(13).
(19) *Polygonum aviculare* L.
(20) *Hippuris vulgaris* L.

anual, de ramas abundantes, tiernas, finas y entrelazadas, que se extienden a ras de suelo, como lo hace la grama. Tiene hojas parecidas a las hojas de la ruda, aunque son más largas y más blandas. Crece junto a cada hoja una semilla y, por esto, a esta especie se le da el nombre de macho; su flor es blanca y roja púrpura.

Galeno VIII. Esta planta tiene un punto astringente, pero lo que prepondera en ella es la humedad y la frialdad, pues está en el segundo grado de los medicamentos que enfrían o al principio del grado tercero, y por esto es útil para quienes tienen infección en la boca del estómago, pues refresca, si se coloca sobre esta zona; igualmente, sirve también contra las inflamaciones que se conocen como erisipela y las tumoraciones calientes que se producen por mor de la sangre porque, según lo que he descrito, impide y refrena la efusión de los humores. Por esta razón, ha llegado a pensar la gente que reseca, y por eso es el medicamento más conveniente contra las inflamaciones conocidas como erisipela si se extiende aplicándola de un lugar a otro y por las demás úlceras. Es buen remedio contra las úlceras tumoradas y las úlceras a las que han llegado los humores. Cura también las heridas aunque estén humedecidas por la sangre. Conviene contra las úlceras que aparecen en los oídos y, si hay también en ellas mucha pus, la reseca. A causa de estas cualidades, corta las hemorragias propias de las mujeres, sana las úlceras intestinales y las hemorragias de las que fluye sangre, donde quiera que se den, si se aplica. En todas estas propiedades, la especie macho es más potente que la especie hembra.

Dioscórides. [B 232r] Tiene virtud astringente y refrescante. Si se bebe su jugo, corta las hemorragias del pecho, la diarrea, el cólera y la estranguria porque es un excelente diurético. Bebido con vino, es buen remedio contra las mordeduras de los bichos venenosos y contra las fiebres recurrentes, si se bebe una hora antes de padecerlas; llevándolo las mujeres como pesario corta los flujos de los humores crónicos del útero. Si se instila en los oídos, quita los dolores y los aflujos de humores. Cocida con vino y con un poco de miel es muy eficaz contra las úlceras que se producen en los órganos genitales. En forma de cataplasma, las hojas de esta planta se aplican contra la quemazón de estómago, la expectoración de sangre, la erisipela, las pústulas calientes, los tumores flemáticos y las heridas recientes. En cuanto a la especie llamada hembra, es una mata pequeña, de un solo tallo, tierno, semejante a un caña, con nudos sucesivos, parecidos a las hojas del pino; las raíces no tienen utilidad alguna en medicina; crece junto a los humedales y tiene poder astringente y refrescante.

Tiene las mismas virtudes que la planta anterior, pero con menor intensidad.

***ʿUṢFUR*. CÁRTAMO**(21)**.**

Abū Ḥanīfa. Es una planta utilizada para teñir. Hay dos especies: una cultivada y otra silvestre; ambas crecen en las tierras de los árabes; su semilla es el *qarṭam* y la planta se denomina también *iḥrīḍ, bahram, bahramān y murrīq.*

Māsarŷawayh. Es caliente y de una astringencia suave. Si se machaca y se unta con miel sobre los eccemas, estos desaparecen definitivamente; untado igualmente con miel sobre la pústula labial que aparece en la boca de los niños, las quita y humedece la lengua y la boca.

Al-Rāzī. El cártamo es caliente y muy bueno contra el vitíligo y las pecas.

Al-Minhāŷ. El cártamo condimenta los guisos y ablanda la carne dura.

Al-Šarīf. Su uso prolongado daña el estómago, hace subir vapores a la cabeza y adormece. Cuando se diluye con vinagre, es bueno contra la erisipela y las inflamaciones calientes. Trataré el *qarṭam* en la letra *qaf.*

***ʿUṢṢĀB*. MASTUERZO**(22)**.**

Es *šīṭaraŷ* en bereber, y lo he tratado en la letra *sīn.*

***ʿUṢAYFĪRA*. ALHELÍ AMARILLO**(23)**.**

Es el diminutivo del alhelí de flores amarillas (*jayrī*) en Bagdad y Mosul, y he hablado sobre él en la letra *jāʾ.*

***ʿAṢAB*. GATOBELL**(24)**.**

Es la planta llamada en griego *nawāras,* y la describiré [B 232v] en la letra *nūn.*

***ʿAṢĪR AL-DUBB*. MADROÑO**(25)**.**

Es el nombre dado por la gente de *al-Andalus* al fruto del madroño (*quṭlub*).

***ʿAṢBA*. HIEDRA**(26)**.**

(21) *Carthamus tinctorius* L.
(22) *Lepidium latifolium* L.
(23) *Cheiranthus cheiri* L.
(24) *Astragalus poterium* Vahl.
(25) *Arbutus unedo* L.
(26) *Hedera helix* L.

Es la hiedra (*lablāb*), denominado en griego *qissūs,* y la trataremos en la letra *qaf.*

***ʿAṢĀFĪR*. PÁJAROS.**

Y los estorninos (*sūdāniyāt*).

Al-Rāzī en su *Dafʿ maḍārr al-agḏiya* dice que los pájaros domésticos, los de montaña y los de campo son desecativos y poco alimenticios. Se diferencian según su grado de calor. Los pájaros domésticos calientan notablemente y son afrodisíacos, especialmente los sesos de los pájaros y los polluelos si se toman en forma de tortilla con yema de huevo y aceite de oliva; no es recomendable que lo coman las personas de temperamento caliente, pero sí las de temperamento frío y quienes padecen de flatulencia. Es conveniente que las personas de temperamento caliente que lo tomen, beban después oximiel acidulado. Guisados y en salmuera, se acelera su expulsión, en cambio asados son de lenta digestión. Los huesos de los pájaros son dañinos si se comen, pues, al tragarlos, desgarran el esófago, los intestinos y el ano. Por eso, es conveniente deshuesarlos para mejorar su digestión, y masticar bien la carne después de haberla guisado durante toda la noche, para evitar, de esta forma, que la punta de un trozo de hueso pueda producir este accidente. Los caldos de la mayoría de los pájaros relajan el vientre si se cuecen con agua y sal; en cambio, la carne estriñe, sobre todo, la de las alondras, cuya carne tiene el poder de estreñir, mientras que su caldo tiene la cualidad de relajar el vientre. Los pájaros domésticos son menos calientes. La carne de los estorninos es peor que la de las alondras y menos alimenticia, por lo que es conveniente corregirla con mucho aceite porque, al comer saltamontes y otros insectos, es muy acre. Hay algunos otros pájaros que son calientes por naturaleza, y son los más nutritivos y los más rápidos de digerir. No se deben comer aquellos que no se hayan probado antes, pues hay pájaros que comen la carne de bichos venenosos, aunque la mayoría de esos son de montaña y, rara vez, suelen estar en los prados; la carne de estos pájaros es fétida y de color repulsivo.

Abū al-ʿAlā b. Zuhr. Todos los pájaros son calientes y secos, y todos ellos convienen contra la debilidad muscular, la hemiplejía, la parálisis facial y todo tipo de hidropesías, y, además, son afrodisíacos. En cuanto a los estorninos y a las codornices, normalmente se alimentan de animales venenosos, por lo que pueden ser dañinos. Por eso, antes de comerlos, [B 233r] es conveniente dejarlos dos o tres días antes de prepararlos, y así, si Dios quiere, su carne perderá las propiedades dañinas que tiene, hasta convertirse en buena.

Galeno X. Los excrementos de los estorninos que han comido solo arroz, limpian notablemente la piel de pecas.

Ibn Māsa. Los excrementos de los pájaros limpian, purifican y hacen desaparecer las manchas de la cara.

Al-Ṭabarī. Si se diluye con la saliva humana y se unta sobre las verrugas, las quita.

ʿIḌRIS. **MALVA CAÑAMERA**(27)**.**

Al-Gāfiqī. Se dice que es el malvavisco (*jiṭmī*) conocido como *šaḥm al-marŷ*.

Abū Ḥanīfa. Es una plata de un gris verdoso, muy resistente al rocío. Se dice que es una variedad de malvavisco y que forma parte de las verduras macho, por lo que tiene un color grisáceo-blanquecino. Es la verdura que contiene más humedad.

Kitāb al-Riḥla. Es una mata de color blanquecino y de pequeñas hojas, entre las que hay algo parecido [A 193r] a espinillas que no pinchan. Su raíz es leñosa y sus flores son azuladas y en forma de embudo. Su sabor es como el del agárico, dulce y seguido por un ligero amargor.

---

(27) *Althaea cannabina* L.

NOTAS COMPLEMENTARIAS A UNA COLECCIÓN DE PLANTOS FÚNEBRES DEL BAJO EGIPTO

Federico **CORRIENTE***
Universidad de Zaragoza

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 95-185

Resumen: Los cantos fúnebres en árabe dialectal son un género interesantísimo de literatura oral, cuyas muestras son a menudo elusivas. Por este motivo, al recibir un ejemplar de esta colección por la amabilidad de su autor, el Dr. Mursi, decidimos que procedía hacerle una edición dialectológica, con traducción castellana y comentarios, generalmente de naturaleza lingüística, con el fin de facilitar el acceso a estos textos de Alkhadimiyyah (Bajo Egipto) a los interesados en dialectologìa árabe, literatura oral y folclore.

Palabras clave: Dialectologìa árabe Árabe egipcio. Literatura oral.Folclore. Cantos fúnebres

Abstract: Wailing songs in Arabic dialects constitute an extremely interesting gender within oral literature of which samples are not often come by. This is why, upon receiving a copy of this collection by the kindness of its author, Dr. Mursi, we decided it was worthwhile to provide a dialectological edition thereof, with a Spanish translation and comments, generally of a linguistic kind, in order to facilitate the access to these texts from Alkhadimiyyah (Lower Egypt) to people intrested in Arabic dialectology, oral literature and folklore.

Key words: Arabic dialectology. Egyptian Neo-Arabic.Folklore.Oral literature.Wailing songs.

ملخص البحث: تشكل الأغاني الشعبية المعروفة بالبكائيات باللسان العربي الدارج نوعا مهما جدا من أنواع الأدب الشفهي غير المطروق؛ وهذه الأهمية هي ما جعلتنا، فور تلقينا نسخة من مختارات هذا النوع الأدبي من مؤلفها الدكتور المحترم مرسي؛ ننكب على تقديم "تحقيق" لهجي لها مع ترجمتها للإسبانية، وإبداء تعاليق ذات طابع لساني بشكل عام. وكان هدفنا من وراء كل ذلك تقريب هذه النصوص (المنتمية لمنطقة الخادمية . شمال مصر) من القارئ المهتم بالدارجة العربية وبالأدب الشفهي والفلكلور.

* fcorrien@unizar.es

كلمات مفاتيح: اللسان المصري الدارج . الأدب الشفهي . الأغاني الشعبية.

Hace ya algunos años nuestro buen amigo, colega y notable folklorista, Dr. Aḥmad Mursī, nos hacía el precioso presente de un ejemplar de su obra *Kullun yabkī ʕalà ḥālihī. Dirāsatun fi lʕadīd* ("Cada cual llora según su caso. Estudio sobre la endecha", El Cairo, ʕEin for human and social studies, 1999, 159 p.), que leímos enseguida, atraídos tanto por el interés intrínseco del asunto, dentro de la variada temática arabística, como por una cierta curiosidad por la literatura popular árabe, despertada por nuestros previos trabajos en el campo del cejel(1) y los refraneros(2). Nos prometimos y le anunciamos que haríamos un estudio complementario al suyo sobre estos materiales, pero una combinación de cargas docentes, investigaciones ya en marcha, asistencias activas a congresos e impartición de conferencias, a menudo fuera de nuestras fronteras, que han menudeado en nuestros últimos años de servicio mucho más que en los primeros y medios, no nos han permitido abordarlo antes, hasta que nos hemos tenido que jurar no dejarlo pasar de este último curso en activo.

Se trata de una colección, ampliamente introducida y temáticamente comentada por el Dr. Mursī, de 229 plantos fúnebres (*bukāʔiyyah*, término más

(1) Particularmente, el cejel andalusí, cuyos materiales hemos publicado casi exhaustivamente, vgr., en *Dīwān Ibn Quzmān Alqurṭubī (Iṣābatu lʔaġrāḍ fī ḏikri lʔaʕrāḍ)*, El Cairo, Consejo Superior de Cultura, 1995, *Poesía estrófica atribuida al místico granadino aš-Šuštarī*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988, "Observaciones sobre la métrica de aš-Šuštarī (Materiales para un estudio diacrónico del zéjel y el *muwaššaḥ*)", en *Awrāq* 5-6 (1982-3) 39-87, "Catorce cejeles de Ibn Zamrak y uno de Ibn Alxaṭīb (edición dialectológica, traducción y notas)", en *Anaquel de estudios árabes* 1 (1990) 1-33, "De nuevo en torno al protocejel del año 913", en *Sefarad* 52 (1992) 69-73, "Textos andalusíes de cejeles no quzmanianos en Alḥillī, Ibn Saʕīd Almaġribī, Ibn Xaldūn y en la *Genizah*", en *Foro Hispánico* 7 (1994) 61-104, "El cejel dentro de la poesía estrófica andalusí y su relación con el *muwaššaḥ* y su *xarjah*", en *Música y poesía del Sur de Al-Andalus* (Granada-Sevilla, 1995), 165-180, "Los dos cejeles anónimos magrebíes de la *Genizah*", en *Journal of Mediterranean Studies* (Malta) 6 (1996) 173-6, "Of secrets and mirages in Ibn Quzmān", en *Journal of Arabic Literature* 33 (2002) 156-171, "The metrical question in Andalusi Stanzaic Poetry: which extended Khalilean system?", en *Muwashsah! Proceedings of the International Conference on Arabic and Hebrew Strophic Poetry and its Romance Parallels*, Londres, School of Oriental and African Studies, 2006, 71-84, y "Azjāl Ibn Alxaṭīb (Los cejeles de Ibn Alxaṭīb)", en *Turāṯ aššaʕb* (Trípoli de Libia) 3-5 (2007) 12-19.

(2) Vgr., la *Recopilación de refranes andalusíes de Alonso del Castillo* (en colaboración con H. Bouzineb), Zaragoza, Área de estudios árabes e islámicos, 1995.

técnico que el colectivo genérico *ʿadīd*)(3), recogidos en trabajo de campo de mujeres de cierta edad en la aldea de Alḫādimiyyah, en la provincia de Kafr Aššayḫ, en la zona central del Delta del Nilo, entre sus brazos de Damieta y Roseta. Su interés radica tanto en su contenido y temática de literatura oral, como una manifestación folclórica de primer orden, susceptible de estudio comparativo en otras regiones del mundo arabófono y allende, como por su carácter de muestras dialectales del Bajo Egipto. Ambas disciplinas, literatura oral y dialectología neo-árabes han sido ya en alguna medida cultivadas en España, finalmente y tras muchas décadas de silencio o dedicación a otras labores por nuestros especialistas, lo que justifica que este trabajo se redacte en castellano, y no en inglés o árabe, como ha sido otras veces más aconsejable en

(3) Estrictamente hablando, no todos son plantos fúnebres, pues algunos de estos textos parecen adecuarse a otras ocasiones, vgr., epitalamios y panegíricos, aunque es probable que se entonen ocasionalmente en las exequias, tanto por un uso metafórico que equipara muerte y boda, como por la convencional loa del difunto, de todo lo cual es muy consciente el editor; en algunos casos, sin embargo, esa conexión es difícil de establecer, y hay que pensar que el Prof. Mursī los recogió en aquellas ocasiones de las mismas informantes y no quiso dejarlos perderse, con plausible prudencia: en nuestra opinión, son epitalamios los nºs 21 a 26, 125, 126, 128, 129 y 133, requiebros más a menudo femeninos que masculinos, los nºs 7, 37, 39, 55, 79, 92, 124 y 208. Incidentalmente, la impresión del libro es a veces defectuosa, con algunos errores tipográficos, sobre todo de vocalización, que hemos debido corregir, así como espacios en blanco donde falta texto, vgr., se han perdido el nº 149 en la p. 134, y los nºs 172 a 173 en p. 143. Cuando esas correcciones se refieren a los textos dialectales, no siempre podemos garantizar el acierto, ya que las fuentes existentes para la comprobación de la corrección de textos neoárabes, en general, y egipcios, en particular, vgr., el insuperado *A dictionary of Egyptian Arabic*, de M. Hinds y E.S. Badawi (Beirut. Librairie du Liban, 1986), aunque no ignoran totalmente datos provincianos, son menos exhaustivas en lo que se refiere a dialectos rurales: de hecho, señalaremos algunos casos en que estos materiales ofrecen datos aparentemente inéditos. Nuestra transcripción es fonológica, y no fonética como es frecuente en los trabajos de dialectología árabe contemporánea: ello supone que las vocales largas marcadas sólo se realicen fonéticamente como tales cuando ocurren en sílabas abiertas tónicas y cerradas tónicas finales de unidad prosódica; en cuanto a las vocales de disyunción, siempre breves, pero a veces tónicas, siendo discutible su fonemicidad, las hemos registrado sólo en los casos más necesarios. De las asimilaciones consonánticas sólo registramos la de la /l/ del artículo ante consonante solar; en este y otros casos, nos ha parecido conveniente marcar las fronteras morfémicas dentro de unidades prosódicas con el signo +, cuya posición puede ser discutible en las contracciones en junturas abiertas, pero facilita, en todo caso, la escansión morfológica y la inteligencia del texto a los menos familiarizados con éste y otros dialectos árabes.

otras manifestaciones de nuestra producción, para las que el castellano no era vehicular por aquella ausencia de cultivo en nuestra lengua de bastantes aspectos del arabismo[4].

En ningún modo pretende este artículo ni puede sustituir la lectura del enjundioso original, sino meramente presentarlo a sus destinatarios, que pueden no haberlo tenido a su alcance, por el hecho bien conocido de la dificultad de conseguir en Occidente libros árabes y viceversa, por varias razones de las que no es la menor la lamentable circunstancia de que cada vez se lee menos, incluso entre los intelectuales y especialistas en cada campo.

Éstos son los plantos, que conservamos para facilitar el cotejo con el original en el orden y con la numeración del autor, en transcripción dialectológica, seguida de su traducción castellana:

(4) Ausencias tanto más lamentables por cuanto que a algunos de nuestros colegas les parecen normales, y hasta justificadas, y no entienden o desean que se cultiven otras parcelas que las por ellos señaladas y bajo su égida, llegando al extremo de tratar de destruir los medios para cultivar otras, como lo revela el reciente ataque sufrido por el Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo de Zaragoza, acusado, o más bien calumniado, para pedir su supresión, de no tener "masa crítica", y ello a pesar de una actividad muy superior en número y calidad a la media de sus homólogos. Increíble, pero tristemente cierto en este tiro al blanco para acabar con las humanidades bajo la bandera de Bolonia y la "austeridad", abrazada con ardor por sus mismas futuras víctimas. En otro orden de cosas, el arabismo español sufre aún una agónica transición, esperemos que hacia un futuro mejor, desde una etapa decimonónica, caracterizada por un generalizado imperfecto conocimiento de la lengua árabe, que nuestros arabistas no suelen poder hablar o entender, salvo rudimentos de ciertos dialectos en algunos casos, ni escribir, sino sólo traducir y con bastantes limitaciones, que es lo que se ha venido enseñando a hacer en nuestras facultades casi exclusivamente, como lo certifica un repaso a nuestra producción intelectual ya secular, con pocas ediciones de textos, poquísimas actuaciones orales en foros árabes, y más bien escasas traducciones de calidad y entidad. Ha habido, por otra parte, una actitud parroquial, reflejada en el escaso o nulo conocimiento y uso activo de lenguas extranjeras, únicas en que nos podríamos comunicar con quienes nos han precedido aventajadamente en este campo, carencias a menudo defendidas con la excusa del patriotismo, sin tener en cuenta que, cuando un país ha tenido la triste historia intelectual del nuestro durante la Edad Contemporánea, el verdadero patriotismo consiste en dar a conocer nuestras mejoras recientes en cualquier lengua que se preste, hasta conseguir que la nuestra recupere su carácter internacional en ciertas disciplinas, perdido por la desidia de unos y el patrimonialismo y malicia inquisitorial de otros.

1.

ˀin kunnā waḥašnā+hā gūlū l+umm+ī,
ˀin kunnā waḥašnā+hā gūlū l+umm+ī,
gūlū l+umm+ī, ˀin kunnā waḥašnā+hā
tiṭlub li+nā+r+raḥma min mawlā+hā.
w+in kān gatal+hā+š+šōg,
rūḥū wi+gūlū l+umm+ī, ˀin kān
ˀin kān gatal+hā, ˀin kān gātil+hā+š+šōg,
tiṭlub li+nā+r+raḥma min illī fōg.

"Pues la echamos de menos, di a mamá,
pues la echamos de menos, di a mamá,
di a mamá, pues la echamos de menos,
que nos pida clemencia a su Señor.
Y si la mata el deseo,
id y decid a mamá, si acaso
la mata, si es el deseo su matador,
que nos pida clemencia al de arriba."

2.

ḥabīb+ī, ˁaddī ˁalay+ya, ˁaddī ˁalay+ya, w+in+nabī, ˁaddī ˁalay+ya,
ˁaddī ˁalay+ya, yā+ḫt+ī, l+ağli mā+tšūf+ik ˁēnay+ya,
wi+taˁālī wi+rūḥī, w+ibgī, yā ḍanā+yā, taˁālī,
ˀibgī, taˁālī, wi+rūḥī,
l+ağli mā tifraḥ bī+kī rūḥ+ī.

"Amada, ven a verme, ven a verme, por el Profeta, ven a verme,
ven a verme, hermana, para que te vean mis ojos.
Ven, ve, quédate, oh dolor, ven,
quédate, ven, ve,
para que se alegre contigo mi alma."

3.

ˁalā ˁēn+ī, dā+nta ˁatab+ak, y+aḫū+yā, ˁalā ˁēn+ī;
ˁalā ˁēn+ī wi+ˁalā rās+ī, yā ġālī.
dā+nta ˁatab+ak, y+aḫūyā, ˁalā ˁēn+ī wi+ˁalā rās+ī,

wi+kfāyaʾ il+ʿutūba, ʾallā+lmarār malā kās+ī.
wi+ʿalā ʿēn+ī, dā+nā+ğī+l+ak, y+aḫū+yā, ʿalā ʿēnay+ya(5)*;*
dā+nā+ğī+l+ak, w+arūḥ w+āğī+l+ak,
dā+nā āğī+l+ak ʿalā ʿēn+ī wi+ʿalā ʿēnay+ya,
wi+lā yōm tizʿal min+nī, y+abū+l+widdi w+il+ḥinniyya.

"Son placer tus reproches, hermano, son placer,
Placer y gusto, querido;
tus reproches, hermano, son placer y gusto,
pero basta de reproches, ea, que la amargura ha llenado mi copa.
Con placer a ti vengo, hermano, con mucho placer;
Vengo a ti y voy, y vengo a ti,
con placer a ti vengo, hermano, con mucho placer:
nunca te enojes conmigo, tú, el del afecto y el cariño."

4.

taʿālī, yā+ḫt+ī, taʿāli+mʿā+yā(6)*, w+in+nabī, tīğī,*
nizūr turbit il+ḥabīb sawā,
taʿālī, yā+ḫt+ī, +nzūr turbit il+ḥabīb sawā,
wi+niʿmil+l+uh fī+hā, turbit il+ḥabīb,
wi+niʿmil+l+uh fī+hā šibbāk yiğīb+l+u+l+hawā.

"Ven, hermana, ven conmigo, por el Profeta, ven,
visitemos la tumba del amado juntos,
ven, hermana, visitemos la tumba del amado juntos,
y le haremos en ella, en la tumba del amado,
le haremos en ella una ventana que le traiga aire."

5.

milīḥa, w+in+nabī, tiʿmilū+hā milīḥa,
ʾiʿmilū+hā, yā nās, milīḥa, turbit il+ḥabīb,
w+iʿmilū+hā milīḥa,
wi+zawwagū+hā b+il+wardi+yğīb+l+uh rīḥa.

---

(5) Sic en Mursī, forma estándar, pero la rima parece exigir monoptongación, *ʿēnī+ya*.
(6) Sic en Mursī, aunque la forma estándar ante sufijo es *maʿā*.

“Hermosa, por el Profeta, hacedla hermosa;
hacedla, gentes, hermosa, la tumba del amado;
hacedla hermosa,
y adornadla con rosas, que le den aroma.”

6.

wassaˁū+hā+l+uh, w+in+nabī, wassaˁū+hā+l+uh,
turbit il+ḥabīb, w+in+nabī, wassaˁū+hā+l+uh,
dā kān karīm, wassaˁū+hā+l+uh,
ˁašān mā+tsāˁ ṭūl+uh
wi+tsāˁ rufaqāt+uh illī bīğū+l+uh.

“Hacedla ancha, por el Profeta, hacedla ancha,
la tumba del amado, por el Profeta, hacedla ancha:
él era generoso; hacedla ancha,
para que quepa su talla,
y quepan los compañeros que le vendrán.”

7.

ˀil+ġizlān, yā ˁamm+ī, yā ṣāyid il+ġizlān,
yā ṣāyid il+ġizlān, yā ˁamm+ī,
ˀiwˁā+tṣīd ˀumm+ī tyattim+nī.

“Las gacelas, tío, cazador de gacelas,
cazador de gacelas, tío,
cuidado, no caces a mi madre y me dejes huérfano.”

8.

rākib ˁalā faras+uh, yāḍanā+yā, rākib ˁalā faras+uh,
dā+llī ḍarab+ak rākib ˁalā faras+uh,
ḍarab+ak wi+ṣāb+ak, ḥattā+l+lisān ẖaras+uh.

“Jinete a caballo, oh dolor, jinete a caballo
es éste que te hirió, jinete a caballo;
te hirió y te alcanzó;hasta la lengua silenció.”

9.

ˀin+naẖla wi+tiğnī+hā, yā ṭāliˁ in+naẖla,
yā ṭāliˁ in+naẖla, wi+tiğnī+hā,
ẖallī+l+hā, y+aẖū+yā, subāṭa tiḥallī+hā.

"Recolectas el fruto de la palmera, subido a ella,
subido a ella, recolectas el fruto de la palmera;
hermano, déjale un racimo que la adorne."

10.

mā+tgūmī, yā+ẖt+ī, tiṣaḥḥī+n+naˁsān? gāˁda l+ēh(7)*?*
gūmī, yā+ẖt+ī, ṣaḥḥī+n+naˁsān,
dā+fṭār+uh maḥṭūṭ wi+bakrağ+uh malyān,
ṣaḥḥī+h, yā+ẖt+ī, gūmī, ṣaḥḥī+n+nāyim, gūmī, ṣaḥḥī+h,
gūmī, ṣaḥḥī+n+nāyim,
ˀil+ğallābiyya makwiyya w+is+sawwāg wāgif.

"Levántate, hermana, despierta al dormido, ¿porqué estás sentada?
levántate, hermana, despierta al dormido;
su desayuno está puesto, y su tetera, llena;
despiértalo, hermana, levántate, despierta al dormido; levántate, despiértalo;
levántate, despierta al dormido;
la túnica está planchada, y el cochero, de pie."

11.

gūlū l+umm+ī: yiṣabbar+ik rabb+ik,
gūlū l+umm+ī, rūḥū wi+gūlū,
gūlū l+umm+ī: yiṣabbar+ik rabbik,
dā+lmōt, yā+mma, lā+b+yadd+ī wi+lā+b+yadd+ik.
ˀallāh yiˁīn+hā, ṣabbarū+hā, ˀumm+ī, ˀallāh yiˁīn+hā,
ˀallāh yiˁīn+hā, ṣabbarū ˀumm+ī, ˀallāh yiˁīn+hā,
ˀallā+ġyāb+ī ˁamā ˁēn+hā.

(7) La rima parece exigir monoptongación, *l+īh*.

"Decid a mi madre: "Dios te dé paciencia",
decid a mi madre, id y decid,
decid a mi madre: "Dios te dé paciencia".
La muerte, mamá, no esta en mi mano, ni en la tuya.
Dios la ayude, consolad a mi madre; Dios la ayude,
Dios la ayude, consolad a mi madre, Dios la ayude;
mi ausencia, ea, le ha cegado la vista."

12.

ḥagg+ik ˤalay+ya, w+in+nabī, ˀanā mā kunt+aˤraf,
ḥagg+ik ˤalay+ya, yā ġālya,
w+in+nabī, ˀanā mā kunt+aˤraf, ḥagg+ik ˤalay+ya.
ˀinn+ī h+asīb+ik, yā bint+ī, baˤdi+šwayyah;
dā+nā law kunt+aˤraf, yā ġālya,
ˀanā law kunt+aˤraf, ˀinna+l+furāg garrab,
ˀinna+l+furāg garrab,
kunti gaˤadti lammā+lgamar ġarrab.

"Perdón, por el Profeta, yo no sabía;
perdón, querida,
por el Profeta, yo no sabía, perdón.
Voy a dejarte, hija mía, dentro de poco:
si lo hubiera sabido, querida,
si hubiera sabido que la separación estaba cerca,
que la separación estaba cerca,
me habría quedado cuando la luna fue a poniente."

13.

mā dām kuntī+tˤūzī+nī, yā+mma,
mā dām kuntī+tˤūzī+nī,
l+ēh mā gafaltī+l+bāb wi+ḥuštī+nī?

"Puesto que me necesitabas, mamá,
puesto que me necesitabas,
¿porqué no cerraste la puerta y me retuviste?"

14.

tiġīb wi+tǧī+nā, yā rēt, yā+bā,
tiġīb wi+tǧī+nā, wi+tġīb, y+abū+yā,
wi+tġīb wi+tǧī+nā,
wi+tšūf mīn zaraˁ il+ǧimīl fī+nā.

"Te ausentas y nos vienes: ojalá, papá;
te ausentas y nos vienes; te ausentas, padre mío,
te ausentas y nos vienes:
ves quien nos hizo favor."

15.

rāḥū wi+fātū+ni+l+yōm, yā murr+ī wi+yā ġulb+ī yā+nā;
rāḥū wi+fātū+ni, ˀāh, yā ḥazīna, yā+nī,
rāḥū wi+fātū+ni+l+yōm, yā murr+ī,
wi+lāḥad ḥazīn li+ġyāb+hum zay+yī.

"Se han marchado y me han dejado hoy: ¡qué amargura y sufrimiento, ay!
Se han marchado y me han dejado, ¡ah, triste de mí!
"Se han marchado y me han dejado hoy: ¡qué amargura!
Y nadie está tan triste como yo por su ausencia.

16.

ˀil+hawān baˁd+ak mā+ykūn ḥisāb+ī,
ˀinn+ī ˀašūf il+hawān baˁd+ak,(8)
ˀinn+ī ˀašūf il+hawān baˁd+ak, mā+ykūn ḥisāb+ī,
ˀinn+ī ˀašūf il+hawān baˁd+ak,
kunti ḥaṭṭēt nafsī fī+t+turba gabl+ak.

"La afrenta tras tu muerte, si yo hubiera imaginado
que vería la afrenta tras tu muerte,
que vería la afrenta tras tu muerte, si yo hubiera imaginado,
que vería la afrenta tras tu muerte,

(8) En el texto impreso, una sola línea con la anterior, pero métricamente parece imponerse la separación.

me habría metido yo en la tumba antes que tú.”

17.

ˁalē+k dāyib min ġēbt+ak, yā galb+ī,
ˁalē+k dāyib, yā ġālī, galb+ī ˁalē+k dāyib,
min ġēbt+ak galb+īˁalē+k dāyib,
lāgyā+k min dūn iš+šabāb ġāyib.

“Por ti deshecho, por tu ausencia, mi corazón,
por ti deshecho, querido, mi corazón está por ti deshecho,
por tu ausencia mi corazón está por ti deshecho:
te hallo ausente entre los jóvenes.”

18.

bilād biˁīda+w+sikak+hā malwiyya,
dā+ntū ruḥtū bilād biˁīda+bˁīda,
biˁīda+w+sikak+hā malwiyya,
dī bilād biˁīda+w+sikak+hā malwiyya,
biˁīda ˁalay+ya, yā ḍanā+yā, fī+r+rūḥa w+il+ǧayya.(9)

“Tierras lejanas de enrevesados caminos;
os habéis ido a tierras lejanas, lejanas,
lejanas, de enrevesados caminos;
éstas son tierras lejanas, de enrevesados caminos,
lejanas para mí, oh dolor, para ir y venir.”

19.

dā ġurbit+ak, yā ḍanā+yā, ˀamarri mi+l+murr,
ˀamarri mi+lmurr furāg+ak, yā ḍanā+yā, dā ˀamarri mi+l+murr,
ˀamarri mi+lmurr ġurbit+ak wi+frāg+ak, ˀamarri mi+l+murr,
w+atgal min ḏull(10)*+il+ˀayyām ˁalā+l+ḥurr.*

---

(9) Forma estándar del texto impreso, pero la rima parece exigir *ğiyya.*

(10) Sic en el texto editado, pero no es creíble la realización interdental, sino el clasicismo *zull* que registran H & B.

"Ésta es tu ausencia, oh dolor, más amarga que lo amargo,
más amarga que lo amargo es tu partida, oh dolor; esto es más amargo que lo amargo,
más amarga que lo amargo es tu ausencia y tu partida, más amarga que lo amargo,
y más pesada que la afrenta de los días al hombre noble."

20.

ˀil+fağri, yā sīd+ī! mā tiṣḥā+tṣallī? ˀil+fağri, yā sīd+ī!
mā+tgūm, yā+bā? mā tiṣḥā, yā sīd+ī?
bašākīr wiḍuww+ak ḥaḍḍarti+hum bi+ˀīd+ī,
bakrağ wi+ġallāya, ma+tgūm bagā, bābā?
ğahhiznā, bābā, bakrağ wi+ġallāya,
gūm bagā, w+in+nabī, tiṣḥā,ˀ allā+l+ˁarab ğāya;
ˀil+kanak wi+laggamnā+h bunn, mā+tgūm bagā, bābā?
ˀiṣḥā, w+in+nabī,ˀ allā+ḍ+ḍiyūf fī+l+ğurn!

"¡El alba, señor! ¿No te despiertas a rezar? ¡El alba, señor!
¿No te levantas, padre? ¿No te despiertas, señor?
Las toallas de tu ablución he preparado con mis manos,
la tetera y el samovar: ¿No te levantas ya, padre?
Tenemos listos, papá, la tetera y el samovar;
levántate ya, por el Profeta, despierta, que vienen los árabes;
la cafetera hemos cargado de café: ¿No te levantas ya, padre?
despierta, por el Profeta, que están ya los huéspedes en la era."

21.

fī bīt ḫāl+uh, mā li+l+ˁarīs zaˁlān fī bīt ḫāl+uh?
ḥāylū+h, yā nās, fī bīt ḫāl+uh,
w+in kān ˁa+l+kiswa+nğīb+hā+luh.
fī bīt ˁamm+uh, mā li+l+ˁarīs wāḫid ˁalā ḫāṭr+uh?
ḥāylū+h, yā nās, dā fī bīt ˁamm+uh,
w+in kān ˁalā+l+ˁarūs+ tğīb+hā ˀumm+uh.

"En casa de su tío materno, ¿qué le pasa al novio que está enojado en casade su tío materno?

Calmadlo, gentes, en casa de su tío materno:
si es por el vestido, traédselo.
"En casa de su tío paterno, ¿qué le pasa al novio que está preocupado?
Calmadlo, gentes, en casa de su tío paterno:
si es por la novia, que se la traiga su madre.

22.

li+l+mibayyaḍ l+arūḥ w+agūl+ l+uh:
l+arūḥ l+il+mibayyaḍ, l+arūḥ+l+uh w+agūl+l+uh:
bīt il+ˁarīs, y+aḫū+yā, zawwag+uh kull+uh.

"Al pintor iré y le diré,
iré al pintor, iré y le diré:
hermano, la casa del novio adórnala toda."

23.

ğāya min giblī, ˁarūst+ak, yā ġālī, ğāya min giblī,
šābba ḥilwa, ğāya min giblī,
wi+bayāḍ+hā fī+ḍ+ḍalma yiḍwī.

"Viene del sur tu novia, querido, viene del sur,
hermosa joven que viene del sur,
y su blancura brilla en la tiniebla."

24.

ˁalā ṭūl+ik, dā+nā faṣṣalti+l+ik badla ˁalā ṭūl+ik,
w+il+farši, yā ġālya, baˁatt+ağīb+hū+l+ik,
ˁalā gadd+ik, dā+nā, yā ġālya, faṣṣalti+l+ik fustān
ˁalā gadd+ik, w+il+kiswa+l+ġālya, yā ġālya,
w+il+kiswa+l+ġālya, yā ġālya,
rāḥ tīğī li+ḥad ˁand+ik.

"De tu largo, te he cortado un traje de tu largo,
y la cama, querida, he mandado traerte;
de tu talla, querida, te he cortado una falda,
de tu talla, y un caro vestido, querida,

y un caro vestido, querida,
va a llegar hasta ti.”

25.

wi+ǧāb+ l+ik, yā ḥilwa, ġawāyiš wi+kirdān,
ġawāyiš wi+kirdān ǧāb+l+ik ˀabū+kī, yā ġālya,
ġawāyiš wi+kirdān,
dahab min+il+ġālī wi+mzawwaga bi+murǧān.

“Te trajo, hermosa, pulseras y collares,
pulseras y collares te trajo tu padre, querida,
pulseras y collares,
de oro caro, adornados con coral.”

26.

ḥarīr mi+l+ġālī, yā ġālya, badla ḥarīr mi+l+ġālī,
yā ġālya, mi+l+ġālī, badla ḥarīr,
badla ḥarīr, yā ġālya, mi+l+ġālī,
wi+lā tilbis+hā ˀillā ˀummi magām ˁālī.

“Seda de la cara, querida, un vestido de seda de la cara,
querida, un vestido de seda de la cara,
un vestido de seda, querida, de la cara,
que no lleva sino la que es de alto rango.”

27.

w+iˁmil+l+ahā naṣba, gūm, y+aḫūyā, w+iˁmil+l+ahā naṣba,
w+iˁzim ḥabāyib+hā, y+aḫūyā, w+iˁmil+ l+ahā naṣba,
w+imsik fī+hā, tifḍal maˁā+yā ḥabba.

“Hazle una tienda, venga, hermano, hazle una tienda;
invita a sus amigas, hermano, hazle una tienda,
y reténla, que se quede conmigo un rato.”

28.

šaˁr+aha+l+ḫīlī, yāˁammit+hā, w+ifrigī+l+hā,

šaˁr+aha+l+ḫīlī, gūmī, yā+ḫt+ī,ˀ ifrigī+l+hā šaˁr+aha+lḫīlī,
wi+zawwagī+hā, yā ˁammit+hā, w+ifrigī+l+ahā šaˁr+aha+l+ḫīlī,
dā+frāg+hā, yā nās, ġaḍba ˁan ˁēn+ī.

“Su pelo largo y suave, tú que eres su tía, divídeselo;
su pelo largo y suave, venga, hermana, divide su pelo largo y suave,
y adórnaselo, tú que eres su tía, y divídele su pelo largo y suave;
su ausencia, gente, es por un enojo de mi amada.”

29.

yiḥlif ˁalay+ya+l+lēla, yā rabb+, abū+yā,
ˁalay+ya+l+lēla, yā rabb+, abū+yā yiḥlif,
yiḥlif ˁalay+ya+l+lēla, w+anā+l+ˁazīza,
w+abāt fī wasṭ+il+ˁēla, yā rabb+, abū+yā yiḥlif,
ˁalay+ya+l+lēla, yā rabb+, abū+yā yiḥlif
ˁalay+ya: bātī, yā rabb+, abū+yā yiḥlif,
ˁalay+ya: bātī, w+anā+lˁazīza,
w+abāt fī wasṭ+iḫwāt+ī, yā rabb+, abū+yā yiḥlif.

“Dios mío, me conjura esta noche mi padre,
me conjura esta noche mi padre, Dios mío,
me conjura esta noche, siendo yo la preferida,
que pasa la noche con la familia; Dios mío, mi padre me conjura
esta noche; Dios mío, mi padre me conjura
a quedarme en casa; Dios mío, mi padre me conjura
a quedarme, siendo yo la preferida,
que pasa la noche con sus hermanas; Dios mío, mi padre me conjura.”

30.

tifḍal maˁā+na+l+lēla, sīb+hā, y+aḫū+yā,
maˁā+nā+l+lēla, ˀil+ġālya tifḍal maˁā+nā
ˀil+lēla, w+in+nabī, tiḥlif ˁalē+hā ˀil+lēla,
tifḍal maˁā+nā fī wasṭ+il+lēla,
gūlī+lī bātī, w+in+nabī, yā+mma, timsikī fī+ya,
bātī w+iḥlifī ˁalay+ya, wi+gūlī bātī,
ˁāyza ˀafḍal maˁā+kum fī ˁizz+iḫwāt+ī.

"Que se quede con nosotros esta noche, déjala, hermano,
con nosotros esta noche, que se quede con nosotros, tan querida,
esta noche; por el Profeta, conjúrala esta noche
a que se quede con nosotros, con la familia.
Dime: "Quédate, por el Profeta; mamá, reténme;
Quédate; conjúrame, dime "quédate";
quiero quedarme con vosotros entre mis hermanas".

31.

mā hū+š gōl: dā+ḥn+awlād is+sabˁ!
mā hū+š gōl, yā zamān ġaddār, mā hū+š gōl!
wi+ˀādī ˀ iḥnā ṣabaḥnā maḥwūǧīn li+dōl wi+li+dōl.

"No son meras palabras: somos hijos del león;
no son meras palabras, fortuna traicionera, no son meras palabras,
pero hétenos venidos a necesitar de éstos y ésos.

32.

tihīb+u+s+subūˁa, kān li+nā sabˁ, tihību+s+subūˁa,
dā+ḥnā kān li+nā sabˁ, yā nās, kān li+nā sabˁ,
tihību+s+subūˁa,
wi+ˀādi+s+sabˁ māt, w+iḥnā tākul+na+ḍ+ḍubūˁa!

"Lo temían los leones: era nuestro león; lo temían los leones;
era para nosotros un león; gentes, era nuestro león,
al que temían los leones,
pero aquí que el león ha muerto, y las hienas se nos comen."

33.

tiḥmī+nī, w+aǧīb+ak min+ēn?, yā sabˁ tiḥmī+nī!
w+aǧīb+ak min+ēn, wi+min+ēn aǧīb+ak?
yā sabˁ tiḥmī+nī, wi+mīn baˁd+ak yihannī+nī?

"Me protegías: ¿de dónde te traeré, león que me protegías?
¿De dónde te traeré? ¿Te traeré de dónde?

León que me protegías, ¿quién después de ti me hará dichosa?”

34.

ḫūli+l+ġanam yifraḥ, ḫūli+l+ġanam baššarū,[11] *ḫūli+l+ġanam,*
yifraḥ, ḫūli+l+ġanam baššarū+h, yifraḥ,
dā+d+dīb raḥal, wi+ḫallā+l+u+l+maṭraḥ!

“Que el mayoral se alegre, al mayoral albriciad: que el mayoral
se alegre, al mayoral albriciad, que se alegre,
que el lobo se ha marchado y le ha dejado el sitio.”

35.

w+ağīb+ak min+ēn? yāğamal+ī wi+yāˁaṣab rās+ī!
yāˁaṣab rās+ī, wi+yāğamal+ī!
wi+mīn baˁd+ak yišīl ḥiml+ī?
yāğamal+ī wi+yāˁaṣab rās+ī, w+ağīb+ak min+ēn?

“¿De dónde te traeré, camello mío, firmeza de mi cabeza?
Firmeza de mi cabeza, camello mío,
¿Quién tras tu muerte llevará mi carga,
camello mío, firmeza de mi cabeza? ¿De dónde te traeré?”

36.

dā+nā mā+gdar ašīl+uh, w+in šayyilū+nī+lḥiml,
mā rāḥ il+ğamal, w+il+ḥimli mā+gdar ašīl+uh,
dā+l+ḥimli+tgīl w+il+ˁagli tāhit mawāzīn+uh.

“Yo no puedo llevarla, aunque me pongan la carga:
puesto que se fue el camello, la carga no puedo llevar;
esta carga es pesada y las balanzas de la razón fallan”.

37.

fī ḫilwa, yā ṣufṣāfa wi+mizraˁa fī ḫilwa,
ṭūl+ak milīḥ, y+aḫū+yā, wi+basmit+ak ḥilwa.

(11) Sic en el texto impreso, probablemente a corregir como en la línea siguiente.

“En solitario, sauce y plantío en solitario;
tu talla es hermosa, hermano, y tu sonrisa, bella.”

38.

ṭāḥ nawwār+uh, zahr+il+ğanāyin ṭāḥ nawwār+uh,
ṭāḥ nawwār+uh, zahr+il+ğanāyin, yā nās,
mā ṭāḥ nawwār+uh,
wi+fiḍlit il+ʿīdān il+ḫāyba, yā+ḫsāra!

“Se han caído sus botones, de las flores de los huertos se han caído sus botones;
se han caído los botones de las flores de los huertos, gente,
que se han caído sus botones,
y han quedado las ramas malas, ¡qué lástima!”

39.

dā+l+gōl ʿalē+kī, yāḥilwit it+tabsīm,
yā ḥilwit il+ğabīn, dā+ l+gōl ʿalē+kī,
yā ḥilwit it+tabsīm, yā muhrit il+ʿāyig ʿalā+l+barsīm.

“Estas palabras van por ti, la de la hermosa sonrisa,
la de la hermosa frente, estas palabras van por ti,
la de la hermosa sonrisa, jaca del que le escoge la alfalfa.”

40.

ṭallit wi+šāfū+hā, dā+l+ġazāla ṭallit wi+šāfū+hā,
w+in+nabī , yā+ḫt+ī, ṭallit wi+šāfū+hā,
rāḥū naṣabū+l+ha+š+šabak wi+ṣādū+hā.

“Asomó y la vieron, esta gacela asomó y la vieron,
por el Profeta, hermana, asomó y la vieron;
fueron a ponerle redes y la cazaron”.

41.

gabl+il+ʾawān, yā warda, w+ingaṭafit gabl+awān+hā,
w+in+nabī, dī warda w+itḫaṭafit,

dī warda ˀingaṭafit gabl+awān+hā, gabl+awān+hā,
w+in+nabī, d+ingaṭafit, yā nās, gabl+awān+hā,
wi+mā yifḍal l+ēh, ya+ḫwāt+ī, illā+n+nāšif id+dablān?

"Antes de tiempo, ¡qué rosa!, fue cogida antes de tiempo,
por el Profeta, ésta es rosa que fue robada,
esta rosa fue cogida antes de tiempo, antes de tiempo;
por el Profeta, fue cogida antes de tiempo, gente:
¿Porqué no quedan, hermanas, sino las secas marchitas?"

42.

ˁalā+frāg+ī, wi+gadartī ˁalā+frāg+ī, yā ḍayy+il+gamar,
wiǧā+l+ik galb+ik, yā+ḫt+ī, wi+gadartī, yā ḍayy+il+gamar,
wiǧā+l+ik galb+ik, yā+ḫt+ī, wi+gadartī, yā ḍayy+il+gamar,
ˀin kuntī gadartī, yā+ḫt+ī,ˀ anā, w+in+nabī, m+agdar.

"Dejarme, pudiste dejarme, luz de la luna;
tuviste valor, hermana, pudiste, luz de la luna;
tuviste valor, hermana, pudiste, luz de la luna:
si tú pudiste, hermana, yo, por el Profeta, no puedo."

43.

yā ḥilwit il+basma, yā mīn yiwaṣṣal+nī ˁand+ik,
yā ḥilwit it+tabsīm, yā ḍanā+yā, yā ḥilwit il+basma,
yā gamar biyaḍwī, yā bint+ī, fī+llayāli+ḍ+ḍilma.

"La de la hermosa sonrisa, ¿quién me llevará a ti?
La del hermoso sonreir, oh dolor, la de la hermosa sonrisa,
luna que ilumina, hija mía, en las noches oscuras."

44.

šawāšī+l+ward, dōl nizlū,
naggū šawāšī+l+ward, šūfū+l+ḫēba,
yā ḫēbt+ī, yā+nā, wi+sibt+uhum yinaggū,
dōl nizlū wi+naggū šawāšī+l+ward,
wi+sābū+l+ˁīdān il+ḫāyba fī+l+ˀarḍ,

dōl nizlū wi+naggū šawāšī+l+ward,
wi+sābū+l+ǧudūr il+ḫāyba fī+l+ˀarḍ.

“Los capullos de las rosas, éstos bajaron,
escogieron los capullos de las rosas, ¡ved qué chasco!
Chasco el mío, ay de mí, que los dejé escoger:
éstos bajaron, y escogieron los capullos de las rosas,
y dejaron los ramos malos en tierra;
éstos bajaron, y escogieron los capullos de las rosas,
y dejaron las raíces malas en tierra.”

45.

fī+ǧnēna, wi+zaraˁnā+hā, dī sağara
w+itzaraˁit fī+ǧnēna,
min+hā nākul wi+min+hā+tḍallil ˁalē+nā;
ˀazraˁ il+ˁinab, wi+daḫalti+l+ǧinēna, ˀazraˁ il+ˁinab,
ˀaḥsib+uh yaṭraḥ dā+l+ˁinab,
šitim+ni+l+ḫūlī wi+gāl+lī:
rawwaḥī, yā ḫāyba, wi+gahar galb+ī.

“En un huerto plantamos este árbol,
y creció en un huerto:
de él comíamos y nos daba sombra.
A plantar uvas entré al huerto, a plantar uvas,
pensando que daría estas uvas:
Me insultó el mayoral y me dijo:
‘Vuélvete, malvada’, y me rompió el corazón.”

46.

dūda+btitmaḫṭar, anā rēt fī+l+gabr,
dūda+btitmaḫṭar, dā+nā rēt
fī+l+gabr dūda ˁammāla+btitmaḫṭar;
kalit il+ˁēnēn, wi+nāzla ˁa+š+šanab il+ˀaḫḍar

“Un gusano contoneándose he visto en la tumba;
un gusano contoneándose he visto

en la tumba contoneándose sin cesar:
se había comido los ojos y bajaba al oscuro bigote.”

47.

wi+yilˁab wi+yitmaššà, w+in+nabī, ma+tẖallī+h yilˁab wi+yitmaššà,
yilˁab wi+yitmaššà ˁalā ğittit il+ġālī,
ˁalā ğittit il+ġālī, w+in+nabī, ma+tẖallī+h yilˁab wi+yitmaššà,
dā+ḥnā mā gaṭaˁnā+š il+ˁašam lissa.

“Juguetea y se pasea; por el Profeta, no le dejes juguetear y pasearse;
Juguetea y se pasea por el cadáver tan querido,
por el cadáver tan querido, por el Profeta, no le dejes juguetear y pasearse,
que aún no hemos perdido la esperanza.”

48.

kul minn+uh, yā dūd,
ˀin kalti, kul minn+uh wi+ẖallī+lī,
kul minn+uh wi+ẖallī+lī, sāygah ˁalē+ki+n+nabī,
kul minn+uh wi+ẖallī+lī ˁēn+uh tirāˁī+nī,
kul minn+uh, yā dūd, kul minn+uh, sāygah ˁalē+ki+n+nabī,
tākul minn+uh wi+tsīb+lī+lsān+uh yilāġī+nī,
w+in kalti, kul b+ir+rāḥa, ḥallift+ak b+in+nabī,
kul minn+uh wi+ẖallī+lī+drāˁ+uh l+ağli yiḥmī+nī.

“Coméoslo, gusanos;
si lo habéis de comer, coméoslo y dejadme algo;
coméoslo y dejadme algo, por el Profeta os lo pido;
coméoslo y dejadme los ojos con que me cuida;
coméoslo, gusanos, coméoslo, gusanos, por el Profeta os lo pido;
coméoslo, pero dejadme su lengua con que platica conmigo.
Si coméis, comed despacio, os conjuro por el Profeta:
coméoslo, pero dejadme su brazo para que me proteja.”

49.

mā tākul lisān+hā, yā dūd,
mā tākul lisān umm+ī, w+in+nabī, mā tākul lisān umm+ī,

dā kān yirudd+il+ġēba ˁan+nī.

"No os comáis su lengua, gusanos,
no os comáis la lengua de mi madre, por el Profeta, no os comáis la lengua de mi madre,
que me defendía de maledicencias."

50.

dā yišbih it+tiffāḥ, šabāb+kum yišbih it+tiffāḥ,
wi+yišbih il+ward, wi+yišbih it+tiffāḥ šabāb+kum;
ḥizn+ī ˁalē+kum wi+ˁalā šabāb+kum illī yišbih it+tiffāḥ
wi+ˀādī ˀintū sakantū ˀit+turāb,
w+il+ward+ingaṭaf, ḥattā+l+ˁabīr rāḥ.

"Se parece a las manzanas, vuestra juventud se parece a las manzanas;
se parece a las rosas, se parece a las manzanas vuestra juventud:
¡Qué triste estoy por vosotros, y vuestra juventud que se parece a las manzanas!
Héteos morando en el polvo;
Las rosas fueron cogidas y hasta el aroma se fue."

51.

w+inzil w+an+alāgī+k, dā+t+turba+tgūl+l+ak,
w+inzil w+an+alāgī+k, yā ġālī,ˀ inzil w+an+alāgī+k,
ẖāyfa ˁalē+k tinzil, yā ġālī, ẖāyfa ˁalē+k(12)*,*
hā tākul šabāb+ak wi+tiblī+k.

"Baja y me reuniré contigo, esto la fosa te dice,
baja y me reuniré contigo, querido, baja y me reuniré contigo;
temo que bajes, querido, temo que bajes:
consumirá tu juventud y te ajará."

52.

ḥaṭṭū+hā fī+r+ramla, ğittit il+ġarīb, yā ˁēn+ī,
ḥaṭṭū+hā fī+r+ramla, yāḍanā+yā, ḥaṭṭū+hā fi+r+ramla,

(12) Es probable que la rima exija leer *ˁalī +k.*

wi+gaˁadū, yā ḥizn+ī, yitˁazzimū ˁa+d+dafna.

“Lo pusieron en la arena, el cadáver del forastero, ¡vida mía!
Lo pusieron en la arena, oh dolor, lo pusieron en la arena,
y, ¡qué tristeza!, empezaron a dejarse unos a otros el enterrarlo.

53.

ˀallāṭēra ˁalā+š+šağara, wi+lāˀuḫt+i wi+lāˀumm!
ˀallā ṭēra ˁa+s+sağara[13]*, wi+lā ˀuḫt+i wi+lā ˀumm!*
ˀallā ṭēra ˁalē+k, yā ġarīb, bitnawwaḥ,
gāˁid l+ēh, mā+tgūm, y+aḫū+yā, tirawwaḥ?

Ea, un pájaro en el árbol: ni hermana, ni madre,
Ea, un pájaro en el árbol: ni hermana, ni madre,
Ea, un pájaro por ti hace duelo, forastero:
¿Porqué estás quieto, no te levantas, hermano, y te marchas?

54.

rāyiḥ tiġīb, yā+bā, yā ḥittit sukkara, rāyiḥ tiġīb,
yā+bā, yā ġālī, yā ḥittit sukkara,
w+īġīb ḥiss+ak, yā+bā, mi+l+mandara.

“Te ausentarás, papá, pedazo de azúcar,
papá, querido, pedazo de azúcar,
y faltará tu voz, papá, en el salón.”

55.

yā sukkar mikarrar, yā+mma, yā sukkar mikarrar,
yā ġālya, yā sukkar mikarrar,
yā ˀaġlā mi+l+lūlī w+il+ˁanbar.

“Azúcar refinado, madre, azúcar refinado,
querida, azúcar refinado,

(13) Sorprende un tanto la secuencia de la forma estándar en el verso anterior, con ésta dialectal; probablemente se trate de un descuido de edición hacia el estándar, como en otros casos.

más caro que perlas y ámbar”.

56.

kān yinḍarab b+uh il+maṯal, ḥadīt+ak, yā+bā, yinḍarab b+uh il+maṯal,
wi+kilmit “yā bint+ī”, yā+bā,
ˁalā galb+ī ˀaḥlā mi+l+ˁasal.

“Eran proverbiales tus dichos, papá, eran proverbiales,
y cuando decías ‘hija mía’, papá,
era para mi corazón más dulce que la miel.”

57.

ṭēr+hā ġannā, w+allāh, il+fasāgī, ṭēr+hā ġannā,
ˁa+llī daḫal+hā ˁarīs mā+thannā.

“Sus pájaros cantaron, pardiez, de los estanques los pájaros cantaron,
por el que entró en ellos, novio desafortunado.”

58.

wāṭī wi+kull+uh turāb, w+allāh, il+fasāgī
bāb+hā wāṭī wi+kull+uh turāb,
ˁēn+ī ˁalē+k, yā zēn iš+šabāb!

“Baja y toda de tierra, pardiez, los estanques
tienen la puerta baja y toda de tierra:
¡Pobre mío, ornato de la juventud!”

59.

wi+bāb+hā turāb, w+allāh+il+fasāgī ḍayyiga(14)*wi+bāb+hā turāb,*
ḍayyigahwi+bāb+hā turāb, w+allāh, il+fasāgī ḍayyigawi+bāb+hā turāb,
ˁāyza+l+marāwiḥ w+ir+rašš ˁand+il+bāb.

“Y su puerta es de tierra, pardiez; los estanques son estrechos, y su puerta es de

(14) Esta grafía parece estandardizada, ya que en los dialectos egipcios la raíz *{ḍyq}* se realiza como *{dyq}*.

tierra:
estrechos, y su puerta, de tierra, pardiez; los estanques son estrechos, y su puerta, de tierra;
necesitan palas(15) y riego en la puerta.”

60.

w+abill+iš+šōg, ruḥti fasāgi+n+nīl ˁašān ˀabill+iš+šōg,
lagēt it+turāb w+il+ḥaṣā ˁālī fōg.

“A calmar el deseo: fui a los estanques del Nilo para calmar el deseo;
encontré tierra y grava altas por encima”.

61.

lā bīr wi+lā mayya, dā+mā fī+š lā bīr wi+lā mayya,
ˁand+it+turba mā fī+š bīr wi+lā mayya,
wi+lā ḥammām ˁašān yistaḥammā.

“Ni pozo, ni agua; no hay ni pozo ni agua;
en la tumba no hay ni pozo ni agua,
ni baño para bañarse.”

62.

lā bīr wi+lā+ğnēna, dā ˁand+it+turba,
wi+lā bīr, yā ḍanā+yā, wi+lā+ğnēna,
wi+lā ḥammām li+ḥumūm iz+zēna.

“No hay pozo, ni huerto en la tumba,
ni pozo, oh dolor, ni huerto,
ni baño para el aseo de la hermosa.”

63.

ḥāmī, wağaˁ il+galb ḥāmī, wağaˁ il+gulayb,
dā+nā bagūl wağaˁ il+gulayb ḥāmī,
yiḥibb+iṭ+ṭarāwa+w+il+magˁad il+hāwī.

(15) Se refiere a las palas del tornillo de Arquímedes (*ṭanbūr*), usado para elevar el agua de riego.

“Recio, el dolor de corazón es recio, el dolor del corazoncito,
yo digo que el dolor del corazoncito es recio:
necesita fresco y sentarse al aire.”

64.

ˀabkī ˁalē+k w+abkī,
w+abkī ˁalē+k, wa+law bukā+yā yarwī+k l+abkī,
yā ˁaṭšān, wa+law bukā+yā yarwī+k l+abkī,
kunt+agḍī+l+ˁumri kull+uh ḥazīna ˀabkī ˁalē+k.

“Lloro por ti y lloro,
y lloro por ti, y si mi llanto te aliviase, lloraría:
oh sediento, si mi llanto te aliviase, lloraría,
y pasaría la vida entera triste, llorando por ti.”

65.

yā šāylaˀ il+mayya, ğufūn ˁēn+ī,
yā šāylaˀ il+mayya,
ˀibkū ˁalē+hum, yā šāylaˀ il+mayya,
ˀibkū ˁalē+hum, kulli ḥayyi+šwayya.

“Acarreadores de agua, párpados de mis ojos,
acarreadores de agua,
llorad por ellos, acarreadores de agua,
llorad por ellos, cada barrio un poco.”

66.

w+īḥig+l+īˀabkī, dā+nā ˀin bakēt,
yiḥig+l+ī ˀabkī, w+abkī,
wi+wāğib ˁalay+ya ˀabkī, w+iḥig+l+ī ˀabkī,
dā+nā ˀin sakatt, yilūm+nī galbī.

“Debo llorar: si lloro,
debo llorar y lloro;
tengo que llorar, debo llorar:

si callo, me lo reprocha el corazón.”

67.

fī galb+ī, wi+dī nār gāydah, fī galb+ī, yā zēn!
w+abkī ˁalē+k, yā zēn,
wi+lawlā šabāb+ak mā bakit+l+ī ˁēn!

“En mi corazón esto es fuego encendido, en mi corazón, hermoso,
y lloro por ti, hermoso;
si no fuera por tu juventud, no me llorarían los ojos.”

68.

ḥazīna, yā+mma, wi+maghūra,
maghūra wi+l+gahr bān ˁalā wišš+ī,
nizlit dumūˁ+ī ḫallit+nī mā+šūf+šī.

“Estoy triste, mamá, y derrotada,
derrotada, y se me ve en el rostro:
caen mis lágrimas y no me dejan ver”.

69.

huwwa ḥad ḥāyš+ak mā+trūḥ wi+tirğaˁ,
huwwa ḥad ḥāyš+ak mā+trūḥ wi+tirğaˁ wi+trafraf,
wi+trafraf bi+ğnāḥ+ak, huwwa ḥad ḥāš+ak?
ˀinta+ğnāḥ+ak inkasar,
wallā ˀēh ğarā+lak?
wallā +ğnāḥ+ak māyil, mā+trūḥ wi+tirğaˁ,
mā+trūḥ wi+tirğaˁ, wallā+ ğnāḥ+ak māyil,
wallā ˀinta zaˁlān ˁalā baḫt+ī ˀana+l+māyil?

“¿Alguien te lo impide? Ve y vuelve.
¿Alguien te lo impide? Ve, vuelve y agita,
agita tus alas: ¿alguien te lo impide?
Tus alas están rotas,
¿o qué te ha pasado,
o es que tus alas están torcidas, que no vas y vuelves,

que no vas y vuelves, o es que tus alas están torcidas,
o es que estás enojado por mi suerte torcida?”

70.

yirǧaʕ li+ʕišš+uh, dā kulli ṭēr bīṭīr,
w+irǧaʕ li+ʕišš+uh, yā ḥasrat+ī yā+nā, w+irǧaʕ li+ʕišš+uh,
ʔallā ʔinta bēt+ak ḥilifti mā+tẖušš+uh.

“Vuelven a su nido, todos los pájaros vuelan
y vuelven a su nido: ¡Qué desgracia la mía! Vuelven a su nido,
pero tú has jurado que no entrarás en tu casa.”

71.

da+ṭ+ṭēr bīǧī w+īrūḥ, w+iš miʕnā ʔinta,
wi+š miʕnā ʔinta,
da+ṭ+ṭēr bīǧī w+īrūḥ,
w+inta mā raǧaʕti min sāʕit ṭulūʕ ir+rūḥ?

“Los pájaros vienen y van: ¿porqué tú,
porqué tú,
si los pájaros vienen y van,
no has vuelto desde que partió tu alma?”

72.

wi+rabbēt ḥamām wi+rabbēt+uh,
dā+nā kān ʕand+ī ḥamām wi+rabbēt+uh,
ṭalaʕ in+nahār farr, mā rētuh.

“Crié palomas, las crié;
yo tuve palomas y las crié:
una buena mañana, huyeron y no las vi más.”(16)

(16) Es el tema de una *ḫarǧah* andalusí de cierto *muwaššaḥ* anónimo: *raʔáyt ḏák alḥamám allaḏí tadrí / balʕaynín almiláḥ?/ ṭayyár raǧáʕ wakán murabbí bidári / muqaṣṣáṣ alǧináḥ* “¿Has visto aquel palomo que conoces, el de los ojos bonitos? Se ha vuelto volador, tras ser criado en mi casa, con las alas cortadas” (V. nuestra *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús*, Madrid, Gredos, 1998, p. 152.

73.

fī+hā kilāb rūmī, dār abū+yā, yā ˁēn+ī,
fī+hā kilāb rūmī, wi+fī+hā kilāb rūmī, dār abū+yā, yā ˁēn+ī,
ṭalaˁū ˁalay+ya šarmaṭū+hdūm+ī.

"Hay perros europeos en casa de mi padre, cariño, en casa de mi padre;
en ella hay perros europeos, en ella hay perros europeos, en casa de mi padre, cariño.
Me salieron y me desgarraron la ropa."(17)

74.

fī ˁalāwi+d+dār, yā+mma, yā mā gaˁadnā,
yā mā gaˁadnā, yā+mma, fī ˁalāwi+d+dār,
lammā+nkasar ḍill+il+ˁaṣārī wi+māl,
wi+fī ˁalāwī+hā, yā+mma, fī ˁalāwī+hā,
kuntī+tlāgī+nī, yā+ḥnayyina, kuntī+tlāgī+nī,
wi+tsallimī ˁalay+ya salām yirḍī+nī, yā ġālya,
wi+tsallimī ˁalay+ya salām yirḍī+nī,
wi+kulli mā ˁuzt+uh, yā ḥabīb+ī, tiddī+nī.

"En los áticos, mamá, cuántas veces nos quedamos,
cuántas veces nos quedamos, mamá, en los áticos,
al quebrarse la sombra de la tarde y ceder.
Y en los áticos, mamá, en los áticos,
platicabas conmigo tierna, platicabas conmigo;
me saludabas de la manera que me gustaba, querida,
me saludabas como me gustaba,
y cuanto necesitaba, cariño, me dabas."

75.

law kuntī ḥaḍartī, yā+mma, ˀāh, law kuntī ḥaḍartī,
law kuntī ḥaḍartī+nī, yā+mma, law kuntī ḥaḍartī+nī wi+šuftī,
kuntī wagaftī ˁalā rās+ī wi+ṣawwattī,

(17) En este y otros plantos, la hija manifiesta su incomodidad por el matrimonio de su padre viudo.

wa+law kuntī+hnāk, yā+mma, law kuntī+hnāk wi+šuftī,
law kuntī šuftī+ llī ḥaṣal wi+ḥaḍartī,
kuntī wagaftī ˁalā rās+ī wi+ṣaraḫtī.

“Si hubieras estado presente, mamá, ay, si hubieras estado presente;
si hubieras estado presente conmigo, mamá, si hubieras estado presente conmigo y visto,
te habrías quedado a mi cabecera dando voces;
si hubieras estado allí, mamá, si hubieras estado allí y hubieras visto,
si hubieras visto lo que pasó y estado presente,
te habrías quedado a mi cabecera gritando.”

76.

w+irbuṭī kilāb+ik yā+ḫt+ī, yā dī+l+ˁēba,
mā tirbuṭī kilāb+ik yā+ḫt+ī, ˀirbuṭī kilāb+ik,
l+aḥsan naˁš+ il+ġarīb fāyit ˁalà bāb+ik.

¡Ata tus perros, hermana! ¡Qué vergüenza ésta!
¿No atas tus perros, hermana? ¡Ata tus perros!
No sea que el féretro del forastero pase por tu puerta.”

77.

dā+mā fī+š ġēr+ik ḥadd, lammā ˀintī ˁārfa
ˀinna mā fī+š ġēr+ik ḥadd, lammā ˁaraftī
ˀinna mā fī+š ġēr+ik, yā ġālya, ḥadd,
l+ēh ˁamaltī bēn+ī wi+bēn+ik ḥadd?
yā ġulb+ī yā+nī!

“Que no había nadie sino tú, pues lo sabías,
que no había nadie sino tú, pues lo sabías,
que no había nadie sino tú, querida,
¿porqué pusiste límite entre nosotros?
¡Oh desgracia la mía!”

78.

w+ibˁatī+l+ī šāl+ī, w+in+nabī, yā+mma, ˀin ˁawwagti,

ˀibgi+bˁatī+lī šāl+ī, w+in+nabī, tibˁatī šāl+ī,
ˀallā+nā muš rāǧˁa+l+balad tānī.

“Mándame mi chal, por el Profeta, mamá, si tardo,
venga, mándame mi chal, por el Profeta, mándame mi chal,
ea, que no volveré más al pueblo.”

79.

ˀistaḥammī, gūmī, yā ġālya, ˀistaḥammī,
gūmi+staḥammī, wi+lbis hudūm+ik,
wi+tmāyilī, yā ḥilwa, yā ḥalāwit ṭūl+ik.

“Báñate, venga, querida, báñate,
venga, báñate y ponte tus vestidos,
y contonéate, hermosa, ¡qué hermosa es tu talla!”

80.

bēḍa+b+šaˁri ṭawīl, yā+mma+, ẖṭubī+l+ī bēḍa,
bēḍa+b+šaˁri ṭawīl, wi+ẖaṭabti+lak, yā ġālī,
bēḍa+b+šaˁri ṭawīl, w+in+nabī, bēḍa+b+šaˁri ṭawīl,
bass ˀaˁmil+ēh, yā ġālī, ˀiḏā kān il+ˁumr gaṣīr.

“Blanca de pelo largo, mamá, pídeme una novia blanca:
blanca de pelo largo te la pedí, querido,
blanca de pelo largo, por el Profeta, blanca de pelo largo,
pero, ¿qué puedo hacer, querido, si la vida es breve?

81.

ˁamal ˀēh fī+k rasūl il+mōt,
rasūl il+mōt, ˁamal fī+k ēh,
daẖal ˁalay+ya, yā+mma, mā gadart ˁalē+h.

“¿Qué te hizo el mensajero de la muerte?
El mensajero de la muerte, ¿qué te hizo?
Se me metió, mamá, no pude con él.”

82.

wi+mā+tšīl ṭūl+ī, dā+t+turba ḍayyigah, yā+mma, mā+tsāˁ ṭūl+ī,
dīḍayyiga, wi+mā+tsāˁṭūl+ī,
wi+lā+tsāˁ rufaqāt+i+llī bīğū+lī.

"No da para mi talla, ésta es tumba estrecha, madre, no da para mi talla,
ésta es estrecha, y no da para mi talla,
ni para los compañeros que me vendrán."

83.

mā tigṭaˁū+š ḥiss+ī, y+awlād ˁamm+ī,
wi+rūḥū dār+ī w+indahū+l+ī b+ism+ī.

"No me quitéis la voz, primos;
id a mi casa y llamadme por mi nombre".

84.

w+in ṭāl ġiyāb+ī, ˀibkī ˁalay+ya wi+nūḥī,
ˀibkī ˁalay+ya wi+nūḥī, w+in ṭāl ġiyāb+ī, +bkī ˁalay+ya wi+nūḥī,
ˀallā+lfurāg ṣaˁb ˁalā rūḥ+ī.

"Aunque se alargue mi ausencia, llora por mí y haz duelo;
llora por mí y haz duelo, aunque se alargue mi ausencia; llora por mí y haz duelo:
ea, la separación es difícil para mi alma."

85.

li+ḥaddi m+aḥḍar, iwˁū+tlaḫbaṭūġēṭ+ī,
ˀiwˁū+tlaḫbaṭū zarˁ+ī, li+ḥaddi m+aḥḍar,
dā+nā ˁārif zarˁ+ī wi+huwwa lissa ˀaḫḍar.

"Hasta que yo acuda, guardaos de equivocaros en mi campo;
guardaos de equivocaros en mi sementera hasta que yo acuda:
yo conozco mi sementera, y aún está verde."

86.

lammā gusmit il+mōta, wi+mutnā+bʕīd, lammā gusmit il+mōta,
wi+mutnā+bʕīd, lammā gusmit il+mōta, wi+kān naṣīb+nā
wi+mutnā+bʕīd,
ʕibgu+ftikirū+nā fī+lmawāsim wallā nahār il+ʕīd.

“Ya que se sorteó la muerte, y morimos lejos; ya que se sorteó la muerte,
y morimos lejos; ya que se sorteó la muerte, y fue nuestra suerte morir
lejos,
seguid recordándonos en las fiestas o el día de la pascua”.

87.

w+allāhi+n mā ğītū zay ʕawāyid+kum, ʔādi+ḥnā gulnā+l+kum,
zay ʕawāyid+kum, lāzim tīğū zay ʕawāyid+kum, yā ġālyīn, zay
ʕawāyid+kum,
l+aʕīš il+ʕumri ḥazīna l+ağli ḫāṭir+kum.

“Pardiez, que si no venís como de costumbre, os lo dijimos:
como de costumbre, tenéis que venir como de costumbre, queridos, como
de costumbre,
viviré siempre triste por vuestra causa.”

88.

ʔiwʕī tinsī+nī, ʔādī+nī gulti+l+ik, ʔiwʕī tinsī+nī,
ʔiwʕī tinsī+nī, dā ṭalabāt+ik kull+ahā ʕalā ʕēn+ī(18)*,*
w+ibgī taʕālī+lī, w+in ṣāb+ik ḍēm, ʔibgī taʕālī ʕand+ī,
w+in ṣāb+ik ḍēm, ʔibgī taʕālī ʕand+ī,
wi+gʕud ğanb+ī, yā+ḫt+ī, wi+škī+l+ī.

“No vayas a olvidarme, aquí te lo estoy diciendo: no vayas a olvidarme,
no vayas a olvidarme, que todas tus peticiones tengo presentes;
sigue viniéndome, y si te alcanza injusticia, sigue viniéndome,
y si te alcanza injusticia, sigue viniéndome,

(18) Forma estándar, pero la rima parece exigir *ʕīn+ī.*

siéntate a mi lado, hermana, y dame quejas.”

89.

gaʿdit+hum il+ḥilwa, yā rabb+ašūf+hum, wi+tirǧaʿ,
gaʿdit+hum il+ḥilwa, yā rabb+ašūf gaʿdit+hum:
humma yitkallimū w+il+kulli hāyib+hum.

“Su grata reunión, Dios mío, estoy viendo, me vuelve:
su grata reunión, Dios mío, estoy viendo su grata reunión:
ellos hablaban y todos los respetaban.”

90.

kān fātiḥ dār+uh šēẖ il+ʿarab, abū+l+karam,
kān fātiḥ dār+uh dāyman, kān fātiḥ dār+uh,
yiṭʿim wi+yikrim kulli man zār+uh.

“Abría su casa, como jeque de árabes, generoso,
abría su casa siempre, abría su casa,
alimentando y honrando a todo el que lo visitaba.”

91.

ʿa+l+ʾarḍ mā yirgudū+š ʿa+l+ʾarḍ,
šaʾn+il+ʾaǧāwīd mā yirgudū+š ʿa+l+ʾarḍ,
ʾillā fī sarāyir ḥilwa+mraššaga b+il+ward,
wi+ʿa+ṭ+ṭīn mā yirgudū+š il+ḥilwīn,
šaʾn+ il+ʾaǧāwīd mā yirgudū+š ʿa+ṭ+ṭīn,
ʾillā fī sarāyir ḥilwa+mraššaga yāsmīn.

“En el suelo no reposarán, en el suelo:
como los mejores, no reposarán en el suelo,
sino en hermosos lechos adornados con rosas;
sobre el barro no reposarán los hermosos;
como los mejores, no reposarán en el barro,
sino en hermosos lechos adornados con jazmines”.

92.

yā rabb, tīğī, yā rākib ummi+lğām, yā rākib ummi+lğām,
dā+nāšuft+uh ğāy rākib ummi+lğām,
w+in ğēt wallā ruḥti, l+ak hēba wi+l+ak magām;
hat+l+uh ʕālyat il+ẖēl, gūm, yā ʕabd, hāt li+sīd+ak,
hat+l+uh ʕālyat il+ẖēl, sīd+ak mā+yhumm+uh rukūb in+nahār
wi+lā+l+lēl.

“Dios mío, vienes, caballero del corcel, caballero del corcel:
he visto que viene el caballero del corcel.
Cuando vienes o vas, infundes respeto, tienes rango.
Tráele los mejores caballos, venga, esclavo, tráelos a tu señor,
tráele los mejores caballos: a tu señor no le importa cabalgar de día o
noche.”

93.

tikubbi dumūʕ, māl+ʕēnī+kī ʕammāla tikubbi dumūʕ
mi+llī ğarā ʕammāla+ tkubbi dumūʕ, tikubbi dumūʕ,
wi+lāʕād yinfaʕ dawā li+galb+inā+l+mawğūʕ.

“Derraman lágrimas, ¿qué le pasa a tus ojos que no dejan de derramar lágrimas?
Por lo que pasó constantemente derraman lágrimas, derraman lágrimas,
y no aprovecha medicina a nuestro corazón dolorido.”

94.

l+albis ʕalē+k kuḥlī, dā kād+ni+frāg+ak,
w+albis ʕalē+k kuḥlī, w+abkī, w+albis ʕalē+k kuḥlī,
huwwa ʔanā kunt+aʕraf ʔinn+il+ḥizni dā mitkawwim+lī.

“Por ti vestiré de negro; me ha destrozado tu ausencia;
por ti vestiré de negro y lloraré, por ti vestiré de negro:
yo ya sabía que esta tristeza me abrumaría.”

95.

ğu+l+ḥarīm yiʕazzū+nī, ğu+l+ḥazāna yiʕazzū+nī,
gulti+l+hum: ḥazīna, w+in kuntum tiʕazzū+nī,

dā+nā ḥazīna, w+in kuntum tiʕazzū+n+ibkū maʕā+yā,
w+ibkū ʕalay+ya, w+in kuntum tiʕazzū+nī,
ʔibkū maʕā+yā, w+iʕwū+tfūtū+nī,
w+ibkū m+illī ǧarā+ w+ġayyar iṣ+ṣūra:
dā+l+galbi gāyid nār w+in+nafsi maksūra.

"Vinieron las mujeres a darme el pésame; vinieron los tristes a darme el pésame:
les dije: Estoy triste, aunque me deis el pésame;
estoy triste, aunque me deis el pésame; llorad conmigo
y llorad por mi; aunque me deis el pésame,
llorad conmigo y cuidado con dejarme;
llorad por lo que pasó y cambió el cuadro;
mi corazón arde en fuego y mi espíritu está roto."

96.

maʕāy+ā ʕal+abū+kī+bkī, yā+ḫtī, maʕā+yā ʕal+abū+kī,
ʔibkī ʕalā+s+sabʕ, ʕal+abū+kī,
w+in+nabī, mā ʕād yinfaʕ+ak, yā bint+ī, lā ǧūz+ik wi+lā+ḫū+kī.

"Llora conmigo, hermana, por tu padre, conmigo por tu padre;
llora por el león, por tu padre:
Por el Profeta, ya no te sirven, hija mía, ni tu marido ni tu hermano."

97.

gūlīmaʕā+yā, yā+ḫt+ī, wi+ʕaddidī wi+gūlī,
w+ibkī maʕā+yā, wi+ʕaddidī wi+gūlī,
dā kān ǧadaʕ wi+šābbi šamlūl.

"Di conmigo, hermana, enumera y di,
y llora conmigo; enumera y di:
éste era un hombre entero, joven y listo."

98.

gūlūmaʕā+yā,ʔ all+anā šāyla ʔ il+hammi kull+uh, gūlū maʕā+yā
ʔ all+anā šāyla ʔ il+hammi kull+uh, w+in+nabī, ʔil+hammi kull+uh;
yā ḥasrit galb+ī ʕalā+llī nāb+nī wi+nāb umm+ī.

“Decid conmigo, ea, yo que llevo toda la cuita, decid conmigo,
ea, yo que llevo toda la cuita, por el Profeta, toda la cuita:
¡Qué pena en mi corazón por lo que me pasó y pasó a mi madre!”

99.

wi+nādā+nī min fōg ğabal ˁālī, wi+nādā+nī,
min māl baẖt+uh, min fōg ğabal ˁālī, wi+nādā+nī,
min māl baẖt+uh, yā+ẖt+ī, mā yinˁadil tānī,
wi+nādā+nī, ˀāh, yā ġulb+ī yā+nī, wi+nādā+nī, wi+gāl+l+ī:
dā ˁumr+ir+rāyib mā yirğaˁ ḥalīb tānī,
wi+lā+llī šāb w+inḥanā, yā ġalbāna yā+nī,
wi+lā+llī šāb w+inḥanā yirğaˁ ṣabī tānī,
wi+bakkā+nī wi+nadah wi+gāl+l+ī wi+bakkā+nī,
wi+gāl+l+ī wi+bakkā+nī:
dā ˁumr+illī rāḥ mā yirğaˁ yiˁūd tānī,
wi+lā+llī māt w+indafan yirğaˁ l+il+ḥayā tānī,
yā ġulb+ī yā+nī, wi+lā ˁād yirğaˁ l+il+ḥayā tānī, wi+bakkā+nī.

“Me llamó desde encima de un alto monte, me llamó:
a quien se le tuerce la suerte - desde encima de un alto monte, me llamó -
a quien se le tuerce la suerte, ya no se le endereza.
Me llamó, oh dolor el mío; me llamó y me dijo:
La cuajada nunca vuelve a ser leche,
ni quien encanece y se dobla, desgraciada de mí,
ni quien encanece y se dobla vuelve otra vez a ser niño.
Me hizo llorar, y llamó y me dijo, y me hizo llorar;
me dijo, y me hizo llorar:
el que se marchó no vuelve a regresar - me hizo llorar -,
ni el que muere y es enterrado vuelve a la vida de nuevo:
- oh dolor el mío - vuelve a la vida de nuevo. Y me hizo llorar.”

100.

lamm+agūl ānih:ˀistannū kida, lamm+agūl ānih,
ˀistannū ˁalay+ya, lamm+agūl ānih,
ˀallā ḍamāyr+ī mi+l+ḥizni malyāna

w+abkī w+abakkī kulli ḥaznāna,
w+istannū lamm+agūl ānih:
dā+nā ʿalē+k baʿayyaṭ, yā+ḫyār bi+nawwār+uh,
wi+min māt ṣuġayyar, yā+ḫyār bi+nawwār+uh,
dā min māt ṣuġayyar mā tinṭafī+š nār+uh.

"A que diga, esperad, pues, a que diga;
esperadme a que diga:
ea, mis pensamientos de tristeza están llenos,
lloro y hago llorar a toda mujer triste.
Esperad a que diga:
por ti lloro, pepino en flor;
quien muere joven, pepino en flor,
quien muere joven no se apaga su fuego.

101.

lamm+agūl ānī:ʔismaʿū kida, wi+gūlū,
w+ismaʿū lamm+agūl ānī
wi+gūlū, wi+ʿīdū min tānī,
wi+gūlū, wi+ʿīdū ʿalā ğ idʿān mā šābū+š,
gaḍḍū zamān+hum wi+ʿāšū+l+ʿumri mā ʿābū+š,
ğ idʿān ḥ ilwa rāḥit, yā ʿē n+ī, ğ idʿān ḥilwa,[19]
ğ idʿān mā šābū, ğ idʿān ḥilwa,
ğ idʿān mā šābū,
gaḍḍū zamān+hum wi+ʿāšū+l+ʿumri mā ʿābū.

"Cuando digo yo: oídme, pues, y decid;
oídme, cuando digo,
y decid, y repetid otra vez,
decid, y repetid acerca de aquellos mozos que no encanecieron,
pasaron su tiempo y vivieron la vida sin faltar, mozos hermosos.
Desaparecieron, ay de mí, los mozos hermosos,
los mozos que no encanecieron, mozos hermosos,
mozos que no encanecieron,

(19) Hemos convertido cuatro líneas de original en dos por conveniencia métrica.

pasaron su tiempo y vivieron la vida sin faltar.”

102.

yistāhil šabāb+ak itnēn ḥaznānīn,
itnēn ḥaznānīn yistāhil šabāb+ak, itnēn ḥaznānīn,
lā yitkaḥḥalū, yā ʔumm+ibrāhīm,
ʔitnēn ḥaznānīn, lā yitkaḥḥalū, yā ʔumm+ibrāhīm,
wi+lā yaḥbiku+l+manādīl,
ʔitnēn ḥaznānīn lā yitkaḥḥalū wi+lā yaḥbiku+l+manādīl,
wi+lā yinzilū dā ḥaznānīn,
lā yitkaḥḥalū wi+lā yaḥbiku+l+manādīl,
wi+lā yinzilu+ṭ+ṭišti ʕiryānīn,
yistāhil šabāb+uh itnēn ḥazāna,
itnēn ḥazāna,
lā yitkaḥḥalū, yā ʔumm+ibrāhīm,
lā yitkaḥḥalū dā ḥazāna,
lā yitkaḥḥalū wi+lā yunduġū libāna,
wi+lā+mrāt+uh tinzil iṭ+ṭišti ʕiryāna.

“Merece tu juventud dos (mujeres) de luto,
dos de luto, merece tu juventud, dos de luto,
que no se alcoholen, Umm Ibrāhīm,
dos de luto, que no se alcoholen, Umm Ibrāhīm,
ni se anuden los pañuelos,
dos de luto, que no se alcoholen, Umm Ibrāhīm,
dos de luto, que no se alcoholen, ni se anuden los pañuelos,
ni bajen, estando de luto,
ni se alcoholen, ni se anuden los pañuelos,
ni bajen a la bañera desnudas.
Merece su juventud dos enlutadas,
dos enlutadas, que no se alcoholen, Umm Ibrāhīm,
que no se alcoholen, estando de luto,
que no se alcoholen, ni masquen goma,
ni baje su mujer a la bañera desnuda.”

103.

gabr+ak yigūl+l+ak: y+aḫū+yā,+nzil w+an+alāgī+k,
ˀinzil w+an+alāgī+k,
ḫāyif anzil+l+ak yiblā šabāb+ī fī+k
wi+gabr+ak yigūl+l+ak: y+aḫū+yā+nzil wi+lā+tḫāf+š,
ˁinzil wi+lā+tḫāf+š,
yigūl++lak: inzil w+an+alāgī+k, ma+tḫāf+š,
ḫāyif anzil+l+ak, yā gabri, m+aṭlaˁ+š.

"Tu tumba te dice: hermano, baja, te recibiré,
baja, te recibiré.
- Temo si bajo a ti, que se aje mi juventud en ti.
Y tu tumba te dice: hermano, baja, no temas,
baja, no temas,
te dice: baja, te recibiré, no temas.
- Temo, si bajo a ti, ya no salir."

104.

ˁēn+ī, yā ḍanā+yā,
ˁēn+ī, yā ğadd, yā+bn+il+ğadd,
ˁalē+k baˁayyaṭ, yā ğadd, yā+bn+il+ğadd,
fī+l+ğūda ğayyid wifī+r+riğāl tinˁadd,
yā ğayyid, yā+bn+ilğūd,
yā rēt salāmt+ak,
yā ğayyid, yā+bn+il+ğūd,
fī+l+ğūda ğayyid wi+fī+r+riğāl maˁdūd.

"Mi vida, oh dolor,
mi vida, abuelo, hijo de abuelo:
por ti lloro, abuelo, hijo de abuelo,
en excelencia bueno, y entre los hombres contado,
excelente, hijo de largueza.
Ojalá te hubieras salvado,
excelente, hijo de largueza,
en excelencia bueno, y entre los hombres contado."

105.

lakān šufnā+h, kitāb ğibīn+ak,
kitāb ğibīn+ak, lakān šufnā+h,
lakān rēt+uh kitāb ğibīn+ak,
lakān rēt+uh,
kitāb ğibīn+ak, lakān rēt+uh,
kut[20] *kassart+il+galam, w+il+ḥibri kabbēt+uh.*

"Si hubiéramos visto lo escrito en tu frente,
lo escrito en tu frente si hubiéramos visto,
si yo hubiera visto lo escrito en tu frente;
si yo hubiera visto
lo escrito en tu frente, si yo hubiera visto,
habría quebrado la pluma y derramado la tinta."

106.

lagēt ʿaṣfūra, dā+nā ruḥt+il+ġēṭ,
lagēt ʿaṣfūra,
gālit+ lī: rawwaḥī , dā maktūb ʿa+l+qūra.

"Encontré un pájaro, pues fui al campo;
encontré un pájaro,
que me dijo: Vuélvete; está escrito en la frente."

107.

ʿāyrū+nī, wi+lā+tʿāyrū+nī,
wi+lā+tʿāyrū+nī, wi+lā+tgūlū+lī:
dā maktūb ʿalay+ya min yōm ğābū+nī,
w+in+nās, wi+lā+tʿāyrū+nī, yā banāt in+nās,
wi+lā+tʿāyrū+nī, yā banāt in+nās,
dā maktūb ʿalay+ya mi+l+gadam l+ir+rās.

---

(20) La asimilación */nt/>/tt/* es rasgo ocasional también del árabe andalusí (v. nuestro *A grammaticalsketch of the Spanish Arabic dialect bundle,* Madrid, 1977, p. 41, n. 42 y 43), relacionable con el sudarábigo y el parentesco yemení de los dialectos norteafricanos, incluidos los egipcios.

“Censuradme y no me censuréis,
censuradme y no digáis
que llevo esto escrito desde el día en que me trajeron (al mundo).
La gente, no me censuréis, hijas de la gente,
no me censuréis, hijas de la gente,
que lo llevo escrito de los pies a la cabeza.”

108.

gabli mā+tbill+iḍ+ḍahr, yā+mġassil+uh,
gabli mā+tbill+iḍ+ḍahr, mayyil ʿalē+h,
gabli mā+tbill+iḍ+ḍahr,
mayyil ʿalē+h, y+aḫū+yā, wi+gūl+l+uh: il+ġiyāb kām šahr?
wi+gabli mā+tbill+īdē+h, yā+mġassil+uh,
gabli mā+tbill+īdē+h, yā ʿēn+ī yā+nī,
wi+gabli mā+tbill+īdē+h,
mayyil ʿalē+h, y+aḫū+yā, wi+gūl+l+uh: il+ġiyāb addi ʾēh?
gūlū l+il+miġassil: mā+tgallaʿ+š ḫātm+uh,
mā+tgallaʿū+š ḫātm+uh, w+in+nabi,+tgūlū+l+uh,
mā+tgallaʿū+š ḫātm+uh,
dā ǧadaʿ ṣuġār, yāḫud ʿalà ḫāṭr+uh.

“Antes de mojarle la espalda, lavador de su cadáver,
antes de mojarle la espalda, inclínate sobre él,
antes de mojarle la espalda,
inclínate sobre él, hermano, y dile de cuántos meses será la ausencia.
Antes de mojarle las manos, lavador de su cadáver,
antes de mojarle las manos, vida mía,
antes de mojarle las manos,
inclínate sobre él, hermano, y dile cuánto durará la ausencia.
Decid al lavador que no le quite su anillo,
que no le quite su anillo, por el Profeta, decidle,
que no le quite su anillo,
que es un mozo joven y se enojará.”

109.

bingūl, y+aḫū+yā,
dā+ḥnā warā+k, yā ḥabīb+ī, y+aḫū+yā,
da+ḥnā warā+k, bingūl,
ḫāyfa ʕalē+k lā+l+ġiyāb yiṭūl.

"Decimos, hermano,
que quedamos tras ti, querido, hermano;
quedamos tras ti, decimos,
pero temo que tu ausencia sea larga."

110.

y+awlād ʕamm+uh, ʕiddū, y+awlād ʕamm+uh,
y+awlād ʕamm+uh, ʕiddū ʕamāyim+kum,
ʕiddū ʕamāyim+kum,
ʔallā ʕimāma ṣabiyya ġāyba min+kum,
ʕiddū ʕamāyim+kum,
ʔallā ʕimāma ḥilwa wi+zēna nāgṣa min+kum.

"Primos suyos, contad, primos suyos;
primos suyos, contad vuestros turbantes,
contad vuestros turbantes:
ea, un turbante joven entre vosotros está ausente;
contad vuestros turbantes,
ea, un turbante hermoso y bello os falta."

111.

yā rabb, tīǧī w+ašūf ṭūl+ak,
tīǧī ʕa+l+bāb w+ašūf ṭūl+ak,
yā rabb, tīǧī ʕa+l+bāb w+ašūf ṭūl+ak,
w+asallim ʕalē+k w+ašūf ṭūl+ak,
ḥasrat+ī ʕalē+k, yā+lli+tḫafā zūl+ak,
yā rabb, tīǧī, yā+ḫū+yā,
yā rabb, tīǧī, dā+nā galb+ī ʕalē+k dāyib,
wi+bagā+l+ī zamān galb+ī ʕalē+k dāyib,

ˀikmin ḥiss+ak, y+aḫū+yā, ˁann+inā ġāyib,
yā rabb, tīğī, y+aḫū+yā.

“Por Dios, ven que vea tu talla,
ven a la puerta que vea tu talla,
por Dios, ven a la puerta que vea tu talla,
y te salude, y vea tu talla:
¡Qué pena la mía por aquel cuya persona se ocultó!
Por Dios, ven, hermano,
Por Dios, ven, que mi corazón por ti se deshace;
hace tiempo que mi corazón por ti se deshace,
porque tu voz, hermano, nos falta:
por Dios, ven, hermano.”

112.

dā kāwī+nī buˁd+ak ˁan+nī wi+frāg+ak, yā ḍanā+yā,
kāwī+nī kayy buˁd+ak ˁan+nī kāwī+nī;
l+arūḥ l+il+faḥḥār w+agūl+l+uh: dā kāwī+nī,
l+arūḥ l+uh w+agūl+l+uh: kāwī+nī,
ˀamāna, y+aḫū+yā ˁand+il+ḥabīb tiwaddī+nī.

“Me abrasan tu ausencia y distancia, oh dolor;
me abrasa como cauterio tu ausencia, me abrasa;
iré al sepulturero y le diré: Me abrasa;
iré y le diré: Me abrasa;
un encargo, hermano, al amado me llevarás.”

113.

tiġīb w+aḥallif+ak, yā sabˁ, mā+tġīb,
ġiyāb is+subūˁa yidill w+īḫayyab,
wi+mā tibṭī+š, w+aḥallif+ak, yā sabˁ, mā tibṭī+š,
ḫāyfa, y+aḫū+yā,+ trūḥ mā+ tğīš.

“Te ausentas aunque te conjuro, león, a no hacerlo:
la ausencia de los leones causa petulancia y desengaño.
No seas lento, te conjuro, león, no seas lento,

Temo, hermano que te vayas y no vengas.”

114.

zayy+ak, l+asūg ʿalē+k ğayyid, l+ağli mā tīğī,
l+asūg ʿalē+k ğayyid, l+ağli mā tīğī,
l+asūg ʿalē+k ğayyid,
l+ağli maʿā+nā+ tṣūm ramaḍān wi+tʿayyid
wi+l+asūg ʿalē+k il+ğār l+ağli mā tīğī,
wi+l+asūg ʿalē+k il+ğār
l+ağli mā tīğī,+tʿayyid hinā fī+d+dār.

“A alguien bueno como tú pondré de mediador para que vengas,
a alguien bueno pondré de mediador para que vengas,
a alguien bueno pondré de mediador
para que con nosotros ayunes el ramadán y celebres la pascua:
pondré de mediador al vecino para que vengas,
pondré de mediador al vecino,
para que vengas y celebres la pascua aquí en casa.”

115.

ʿa+l+ʿīd w+anā ʾağī+kum, mā+tʿayyidū+š, y+awlād+ī,
dā ʿa+l+ʿīd ʾanā h+ağī+kum,
w+ašūf mīn ʿimil il+ğamīl fī+kum.
ʿa+l+ʿīd w+anā ʾaği+d+dār,
w+anā ʾaği+d+dār,
ʿa+l+ʿīd w+anā ʾaği+l+ğidār,
w+ašūf mīn ʿimil il+ğamīl wi+zār.
w+anā barra, ʿa+l+ʿīd w+anā barra, mā+tʿayyidū+š, y+awlād+ī,
mā+tʿayyidū+š w+anā barra,
h+aği+l+kum ʿalā+l+ʿīd w+anā barra,
w+ağīb+lu+kum ʿalā+l+ʿīd w+anā barra,
w+ağīb+lu+kum min kulli šēʾ ṣurra.
yā walad, hāt+uh, ilḥag, y+aḫū+yā, hāt+uh, abū+k hāt+uh,
ʾiṭlaʿ, hāt+uh, dā nāwī ʿa+l+ġiyāb,
ʾiṭlaʿ, warā+h hāt+uh, w+iḥlif ʿalē+h wi+rağğaʿ+uh dār+uh.

"Para la pascua os vendré, no la celebréis (sin mí), hijos,
para la pascua os vendré,
y veré quién os ha tratado bien";
para la pascua vendré a la casa, vendré a la casa,
para la pascua vendré a la casa,
y veré quién ha hecho bien y ha visitado.
Yo estoy fuera para la pascua; yo estoy fuera, no la celebréis (sin mí), hijos,
no la celebréis estando yo fuera;
os vendré para pascua, aunque esté fuera,
y os traeré para la pascua, aunque estoy fuera,
os traeré de todo un saco.
Hijo, tráelo, de veras, hermano, a tu padre tráelo,
Sal y tráelo, que intenta ausentarse,
Sal tras él y tráelo; conjúralo y hazlo volver a su casa."

116.

ġāyib wi+lā tudẖulī bēt+ī w+anā ġāyib,
mā tudẖulī+š bēt+ī w+anā ġāyib,
walaw kānit ğinēna wi+ṭarḥ+ahā ṭāyib.
bi+ḍayyi+nār, wi+lā tudẖulī bēt+ī+b+ḍayyi+nār,
mā tudẖulī+š bēt+ī+b+ḍayyi+nār,
walaw kānit ğinēna wi+ṭarḥ+ahā rummān,
w+in+nabī barḍu, ʔin daẖalt+uh, galb+ī ʕalē+k nadmān,
bi+ḍayyi+nūr, wi+lā tudẖulī bēt+ī+b+ḍayyi+nūr,
mā tudẖulī+š bēt+ī+b+ḍayyi+nūr.
w+adẖul izzāy, yā ġālī, w+anā galb+ī ʕalē+k maḥzūn.

"Ausente, no entres en mi casa estando yo ausente,
no entres en mi casa estando yo ausente,
aunque fuese un huerto de buenos frutos,
con luz de fuego, no entres en mi casa con luz de fuego,
aunque fuese un huerto con granadas como fruto;
por el Profeta, incluso, si entrases en él, mi corazón se arrepentiría por ti,
con luz de luz, no entres en mi casa con luz de luz,
no entres en mi casa con luz de luz:
y ¿cómo voy a entrar, querido, si mi corazón está por ti triste?"

117.

yā ˁēn+ī ˁa+llī ğarā,
wi+ yā ˁēn+ī ˁalāğayyit il+ḥanṭūr,
wi+ˁalā ğayyit il+ḥanṭūr
wi+daḫlit+ak, yā ġarīb, bēn arbaˁa maghūr.

“¡Oh dolor por lo que pasó,
oh dolor por la llegada del coche,
por la llegada del coche,
y tu entrada, forastero, entre cuatro vencido.”

118.

law kuntī+hnāk, yā+mma, wi+law kuntī rētī,
kuntī wagaˁtī ˁalā rās+ī wi+šāšētī.

“Si hubieras estado allí, mamá, si hubieras visto,
te habrías echado sobre mi cabeza y agitado el velo.”

119.

mā radd, yā ˁēn+ī, dā lammā wagaˁ,
dā lammā wagaˁ mā radd,
wi+ṭall bi+ˁēn+uh mā lagā ḥad.

“No rechistó, mi vida, cuando cayó,
cuando cayó, no rechistó;
echó un ojo y no encontró a nadie.”

120.

sāfir bilād barra, y+awlād abū+kum rāḥ,
sāfir bilād barra,
wi+lā ˁād yiğī+kum fi+s+sana marra.

“Se ha ido fuera de viaje, hijos, vuestro padre se ha ido,
se ha ido fuera de viaje,
y ya no os vendrá una vez al año.”

121.

w+izayyu+hum fī+kī, yā kibd+ī yā+nā!
yā ġurbah, w+izayyu+hum fī+kī?
ḥāl in+nadam allāh lā yiwrī+kī!

“Entrañas mías, ¿cómo están ellos en ti,
ausencia, cómo están ellos en ti?
Dios no te muestre situación de pesar.”

122.

yā+lli+mrabbī+hum, y+aḫū+yā, y+abū+l+banāt!
min šār ʕalē+k, y+aḫū+yā, y+abū+l+banāt,
y+abū+l+banāt, yā+lli+mrabbī+hum,
min šār ʕalē+k timšī wi+tḫallī+hum?
yā+lli+mwannis+hum, y+aḫū+yā, y+abū+l+banāt!
min šār ʕalē+k timšī wi+thammil+hum?

Tú que las criaste, hermano, padre de las hijas,
¿quién te aconsejó, hermano, padre de las hijas,
padre de las hijas, tú que las criaste,
¿quién te aconsejó que te fueras y las dejaras?
Tú que las trataste afable, hermano, padre de las hijas,
¿quién te aconsejó que te fueras y las descuidaras?

123.

ʔalʕab ʕalāḥiǧr+uh, abū+yā fēn, yā+mma? ʔalʕab ʕalāḥiǧr+uh,
ʔaḥsan dā+l+ġarīb, yā+mma, zaggi+nī+b+riǧl+uh,
ʔalʕab ʕalā ʔīdē+h, abū+yā fēn, yā+mma? ʔalʕab ʕalā ʔīdē+h,
ʔaḥsan dā+l+ġarīb, yā+mma, zaggi+nī+b+riǧlē+h.

Quiero jugar en su regazo, mamá, ¿dónde está papá? Quiero jugar en su regazo,
No sea que ese forastero, mamá, me dé con el pie;
Quiero jugar en sus manos, mamá, ¿dónde está papá? Quiero jugar en sus manos,
No sea que ese forastero, mamá, me dé con los pies.

124.

wi+mkabbirā+h bi+yāgūt, ḥalag+ik ṣiġayyar, yāʕarūsa,
wi+mkabbirā+h bi+yāgūt,
yā gaṭri, waggaf li+l+ʕarūsa, ḫallī+hā+tfūt.

"Lo he agrandado con jacintos; tu pendiente era pequeño, novia,
lo he agrandado con jacintos;
tren, deténte ante la novia, déjala pasar."

125.

la+bayyaḍ+uh w+ağlī+h, ṭišt+il+ʕarūsa,
la+bayyaḍ+uh w+ağlī+h,
w+aḥlif mā ḥad yinzil fī+h.

"La pintaré y puliré, la bañera de la novia,
La pintaré y puliré,
Y juro que nadie entrará en ella."

126.

la+bayyaḍ+uh w+aʕīn+uh ṭišt+il+ʕarūsa,
la+bayyaḍ+uh w+aʕīn+uh,
li+ḥad māṣāḥbit+uh tirḍā wi+tğī+l+uh.

"La pintaré y guardaré, la bañera de la novia,
La pintaré y guardaré,
Hasta que su dueña quiera venir a ella."

127.

kull+il+ʕarāyis ḥarīr+hum libsūh,
ḥarīr+hum libsūh, kull+il+ʕarāyis ḥarīr+hum libsūh,
ʔillā ḥarīr+ik taḥt+it+turāb ḥaṭṭū+h.

"Todas las novias vistieron sus sedas,
vistieron sus sedas, todas las novias vistieron sus sedas,
pero la tuya la pusieron bajo la tierra."

128.

rannit ġawāyiš+hā, ˀil+ˁarūsa, rannit ġawāyiš+hā,
wāğib ˁalā+l+ˁarīs yināġiš+hā.

"Sonaron las pulseras, de la novia sonaron las pulseras:
el novio debe acariciarla".

129.

ḫallū+h bi+hamm+uh, abū+l+ˁarīs,
dā ḫall+ūh bi+hamm+uh,
ṭalliˁ nugūṭ il+ˁarīs, mā lamm+uh,
ḫallū+h bi+ḥāl+uh, abū+l+ˁarīs,
dā ḫallū+h bi+ḥāl+uh,
ṭalliˁ nugūṭ il+ˁarīs mā ğā+l+uh.

"Dejadle con su cuita al padre del novio,
a éste dejadle con su cuita:
pagó los presentes del novio, no los recuperó;
dejadle con su caso al padre del novio,
a éste dejadle con su caso:
pagó los presentes del novio, y no le vino."

130.

b+iṭ+ṭabli w+il+kās waddēt ˁuzāz+ī,
b+iṭ+ṭabli w+il+kās,
wi+rağaˁt+anā ˀīd+ī ˁalā rās+ī,
b+iṭ+ṭabli w+awlād nūḥ waddēt ˁuzāz+ī,
b+iṭ+ṭabli w+awlād nūḥ, wi+l+ēh kida?
d+anā waddēt+hum b+iṭ+ṭabli w+awlād nūḥ,
waddēt ˁuzāz+ī, b+iṭ+ṭabli w+awlād nūḥ,
wi+rağaˁt+anā bi+galb+i+ssalīm mağrūḥ;
b+iṭ+ṭabli w+awlād baṭra waddēt ḥabāyb+ī,
b+iṭ+ṭabli w+awlād baṭra, wi+l+ēh kida yaˁnī?
šabāb+nā+yrūḥ, d+ānā waddēt ḥabāyb+ī,
b+iṭ+ṭabli w+awlād baṭra,
wi+rağaˁti galb+i+mwallaˁ zayy+il+ğamra.

“Con pandero y copas despedí a mis amigos,
con pandero y copas,
y yo me volví con las manos en la cabeza;
con pandero y los músicos A.N. despedí a mis amigos,
con pandero y los músicos A.N., ¿porqué así?
Los despedí con pandero y los músicos A.N.,
y yo me volví con el corazón herido;
con pandero y los músicos A.B. despedí a mis queridos,
con pandero y los músicos A.N.: ¿porqué así, pues?
Nuestra juventud se va, y he despedido a mis queridos
con pandero y los músicos A.B.,
y he vuelto con el corazón encendido como brasa.”

131.

ˁēn+ī ˁalē+hā min sasabān il+ġēṭ, ˁēn+ī,
šūfū šaˁr+ il+ˁadīla min sasabān il+ġēṭ,
zaˁagit wi+gālit: ma+tizˁalī+š, yā+mma,
dā+nā min il+ġusli lam kaddēt, ˁēn+ī ˁalē+hā,
ˁēn+ī mi+s+sasabān il+ˀaṣfar, šaˁr+ il+ˁadīla,
šūfūšaˁr il+ḥilēwa,
dā mi+s+sasabān il+ˀaṣfar,
mā+ˁali+h+š, yā+mma, mi+l+ġusli miš gādra ˀaḍaffar.

“¡Qué pena de sauce del campo, qué pena!
Ved el cabello de la hermosa, sauce del campo,
que gritó y dijo: No te enojes, mamá,
no me canso nunca de lavar, ¡qué pena,
qué pena de sauce amarillo, el cabello de la hermosa;
ved el cabello de la hermosa,
que es sauce amarillo;
no importa, madre, de tanto lavarlo no puedo trenzarlo.”

132.

hāt ˀīd+ak aḥannī+hā, dā+nā ˀumm+ak ḥabībt+ak,
mā+tǧīb ˀīd+ak, yā ˁabd+uh, y+abū ˀismi ṭāhir,

hāt ˀīd+ak aḥannī+hā,
w+anfid ˁalā+l+ẖālah w+awarrī+hā,
mā li+ḥinnīt+ak sāḥit, bagūl ˁalē+k,
yā ˁabd+il+fattāḥ, mā li+ḥinnīt+ak sāḥit,
wi+ḥabāyib umm+ak b+in+nugūṭ rāḥit,
wi+mā li+ḥinnīt+ak wagaˁit, yā ḍanā ˀumm+ak,
mā li+ḥinnīt+ak wagaˁit,
wi+ḥabāyib umm+ak b+in+nugūṭ rağaˁit.

"Trae tu mano que la acaricie: soy tu madre querida,
¿no me das la mano, ˁAbduh, el del nombre puro?
trae tu mano que la acaricie,
y pase a tu tía y se la enseñe.
¿Porqué tu ternura se ha vaciado, digo, de ti,
ˁAbdalfattāḥ, porqué tu ternura se ha vaciado
y las amigas de tu madre con los regalos se han ido?
¿Porqué tu ternura ha decaído, oh dolor de tu madre,
porqué tu ternura ha decaído,
y las amigas de tu madre con los regalos se han ido?

133.

gūlū li+rayyis iṭ+ṭabl, ẖallū+h yitˀannā,
ẖallū+h yitˀannā, rayyis iṭ+ṭabl, ẖallū+h yitˀannā,
ˀallā+l+ˁarūsa fī+l+bēt bitiṭḥannā,
ẖallū+h yitˁawwag, rayyis iṭ+ṭabl, ẖallū+h yitˁawwag;
gūlū+l+uh, yā nās, ẖallū+h yitˁawwag,
ˀallā+l+ˁarūsa fī+l+bēt bititzawwag.

"Decid al adufero, dejadle que se demore,
dejadle que se demore, al adufero dejadle que se demore:
ea, la novia está en casa alheñándose.
Dejadle remolonear, al adufero dejadle remolonear,
Decidle, gentes, dejadle remolonear,
ea, la novia está en casa adornándose."

134.

šattū fī+l+ḫalā,
wi+šarmaṭū ḥarīr+ik, yā ʿarūsa, šattū fī+l+ḫalā,
wi+šarmaṭū ḥarīr+ik min ʿal+aktāf+ik;
lāʾanti ʿarūsa, yā bint+ī, walā+l+ʿarīs šāfik,
šattū fī+l+ḫalā,
wi+kassarū+nḥās+ik, yā ḍanā+yā, šattū fī+l+ḫalā,
wi+šattū fī+l+ḫalā, wi+kassarū+nḥās+ik,
lā ʾanti ʿarūsa, yā bint+ī, walā+lʿarīs ǧā+l+ik,
šattū fī+l+ḫalā,
ǧimāl il+ʿiṭāra, wi+šattū fī+l+ḫalā, wi+ḍarabū b+il+gulla,
kabbū+ṣ+ṣābūn, yā bint+ī, wi+baʿtarū+l+ḥinna.

"Se dispersaron en despoblado,
desgarraron tu seda, novia, se dispersaron en despoblado,
y desgarraron tu seda sobre tus hombros:
ni eres novia, hija, ni el novio te vio(21);
se dispersaron en despoblado, y te rompieron los cobres;
ni eres novia, hija, ni el novio te vino;
se dispersaron en despoblado
los camellos de la perfumería, se dispersaron en despoblado, berreando;
tiraron el jabón, hija mía, y desparramaron la alheña."

135.

ḫud il+ḥirām wiyyā+k, zaʿlān l+ēh?
zaʿlān l+ēh, yā našāwī, lā tāḫud il+ḥirām wiyyā+k,
zaʿlān l+ēh, yā bū ḥinna nāšfa, zaʿlān l+ēh?
zaʿlān l+ēh, yā bū šamʿ maṭfī, zaʿlān l+ēh?
ḫud, y+aḫū+yā, +l+ḥirām wiyyā+k,
w+in+nabī, lā tāḫud il+ḥirām wiyyā+k,
titlaffi bīh, ʾalla+l+hawā yimlā+k!

"Llévate el embozo, ¿porqué te enojas?

---

(21) Referencia al momento clave de la boda en que la novia es desvelada ante el novio, v. *A Dictionary of Arabic Loanwords*, p. 148, s.v. **almería**, y p. 181, s.v .**¡Ángela María!**

¿Porqué te enojas, pimpollo? ¿No te llevas el embozo?
¿Porqué te enojas, el de la alheña seca? ¿Porqué te enojas?
¿Porqué te enojas, el de la cera apagada? ¿Porqué te enojas?
Llévate, hermano, el embozo;
por el Profeta, ¿no te llevas el embozo?
Envuélvete en él, ea, que el aire te dará de lleno.”

136.

wāh, yā sawād+ī,
lammā lagēt sāˁt+uh fī ˀīd il+munādī,
wāh, yā sawād+ī, yā sawād+ī,
lammā lagēt hudūm+uh fī ˀīd il+munādī!

“¡Ay, qué desgracia la mía, qué desgracia la mía,
cuando hallé su reloj en manos del subastador!
¡Ay, qué desgracia la mía, qué desgracia la mía,
cuando hallé su ropa en manos del subastador!”

137.

taˁālū, waddaˁū+nī, taˁālū, waddaˁū+nī,
w+anā ˁalā+l+ˀalwāḥ, taˁālū, waddaˁū+nī,
gabl+is+safar wi+zaḥmit+il+mirwāḥ,
wi+taˁālū, waddaˁū+nī,
w+anā ˁa+d+dakka,
taˁālū, waddaˁū+nī,
w+anā ˁa+d+dakka,
gabl+is+safar wi+zaḥmit+is+sikka,
taˁālū, waddaˁū+nī,
ˁalā ẖašab wi+ǧrīd, taˁālū, waddaˁū+nī,
ˁalā ẖašab wi+ǧrīd,
ˀaḥsan anā ḥālif mā+nā ǧāy ˁa+l+ˁīd.

“Venid a despedirme, venid a despedirme,
mientras estoy sobre las tablas, venid a despedirme,
antes del viaje y la prisa del retorno;
venid a despedirme,

mientras estoy en el banco,
venid a despedirme,
antes del viaje y la prisa del camino;
venid a despedirme
sobre la madera y la palma, venid a despedirme
sobre la madera y la palma;
no vaya a jurar no volver por la pascua.”

138.

gūlū l+abū+yā+īǧī yidfin+nī,
mu+š gādir agūl āh, gūlū l+uh yīǧī yidfin+nī,
ˀallā+lfurāg ṣaˁb, wi+ẓ+ẓarfi kāyid+nī.

“Decid a mi padre, que venga a enterrarme;
no puedo decirlo, ¡ay!, decidle que venga a enterrarme;
ea, la separación es difícil, y la situación me aflige.”

139.

ˁēn+ī, l+abnī+l+kū+ǧnēna, yā ˁēnay+ya!
l+abnī+ l+kū+ǧnēna, fī wasṭ+il+magābir,
l+abnī+l+kū+ǧnēna, dā+ntū lamma wi+ˁīla,
l+abnī+l+kū+ǧnēna, dā+ntū lamma wi+ˁīla,
minhā rīḥa ḥilwa, wi+minhā ḍullīla.
ˁēn+ī, l+azraˁ li+kū naḫla, yā ˁēnay+ya!
l+azraˁ li+kū naḫla, tiḍallil ˁalē+kum dā+n+naḫla,
tiḍallil ˀikminni+kum iḫwa,
ˁēn+ī, sağara wi+limūna, yā ˁēnay+ya!
sağara wi+limūna, l+azraˁ li+kū sağara wi+limūna,
nadrin ˁalay+ya l+azraˁ ˁalā+t+turba,
sağara wi+limūna tiḍallil ˁalē+kum fī šahri baˀūna,
ˁēn+ī, sağara wi+tiffāḥa, yā ˁēnay+ya!
sağara wi+tiffāḥa, l+azraˁ li+kū sağarah wi+tiffāḥa,
nadrin ˁalay+ya l+azraˁ ˁalā+t+turba,
sağara wi+tiffāḥa tiḍallil ˁalē+kum, y+aḫū+yā, la+š+šamsi gaddāḥa.

“¡Vida mía! Os construiré un huerto, queridos,

os construiré un huerto en medio del cementerio,
os construiré un huerto, pues sois muchos de familia,
os construiré un huerto, pues sois muchos de familia;
dará buen olor y dará sombra.
¡Vida mía! Os plantaré una palmera, queridos,
os plantaré una palmera, que os dará sombra,
os dará sombra como si fuerais hermanos.
¡Vida mía! Higuera y limonero, queridos,
higuera y limonero, os plantaré higuera y limonero;
prometo plantar en la tumba
higuera y limonero, que os den sombra en el mes de *baˀūna*(22),
¡Vida mía! Higuera y manzano, queridos,
higuera y manzano, os plantaré higuera y manzano,
prometo plantar en la tumba
higuera y manzano que os den sombra, hermano, que el sol es ardiente.”

140.

zayyi mīn fī+nā ˀabū+yā, yā+mma?
zayyi mīn, yāˁēn+ī, yā+bā, zayyi mīn fī+nā?
ˀabū+yā, yā+mma, zayyi mīn fī+nā?
zayyi+il+ǧinēna tiṭraḥ wi+tiddī+nā,
zayyi mīn min+nā, yā+mma? zayyi mīn min+nā?
ˀabū+yā, yā+mma, zayyi mīn min+nā?
zayyi+il+ǧinēna tiṭraḥ wi+tiṭˁim+nā.

“¿Cómo quién entre nosotros es mi padre, mamá?
¿Cómo quién, cariño, es papá, cómo quién entre nosotros?
Mi padre, mamá, ¿cómo quién entre nosotros es?
Como el huerto, que produce y nos da:
¿Cómo quién entre nosotros, mamá? ¿Cómo quién entre nosotros?
Mi padre, mamá, ¿cómo quién entre nosotros es?
Como el huerto, que produce y nos alimenta.”

(22) Décimo mes del calendario solar copto (= junio / julio), usado en el campo, para regular las faenas.

141.

m+aḥlā ˀabū+yā fī+d+dār!
ˁalā ninnī[23] *ˁēn+ī, yā+bā, m+aḥlā+l+kibīr fī+d+dār!*
kamā+l+ǧinēna tiṭraḥ ir+rummān,
m+aḥlāˀ abū+yā ˁand+ī, yā ḥabbit galb+ī, yā+bā!
m+aḥlā+k, yā+bā, ˁand+ī,
zayyi+l+ǧinēna tiṭraḥ il+yūstafandī![24]

"¡Qué bueno es padre en casa!
En la pupila de mis ojos (estás), papá, ¡qué bueno es el grande de la casa!
Como un huerto que produce granadas:
¡Qué bueno es mi padre para mí, pedazo de mi corazón, papá!
¡Qué bueno eres, papá, para mí,
Como un huerto que produce mandarinas!"

142.

w+ādī fās+ak, y+aḫū+yā!
ˀādī fās+ak, l+aliff+ahā bi+mandīl,
w+aḥlif ˁalē+hā mā tiṭlaˁ it+taḥḍīr,
w+aliffa+hā fī waraga, fās+ak,
l+aliffa+hā fī waraga,
w+aḥlif ˁalē+hā mā tiṭlaˁ il+malaga.

"He aquí tu azada, hermano;
he aquí tu azada, la envolveré en un pañuelo,

(23) Acerca de este romancismo, "la niña del ojo", v. la entrada de Coromines en su DCELC. Los datos del marroquí (vgr. *nīnna* "a dormir" , *nīnno* "cosa bonita", en lenguaje infantil, y el proverbio *əlli bġa nīnno yəṣbər ˁalēh əllīl kullo* "quien quiere golosina, la espera toda la noche", en A.L. de Premare, *Dictionnaire arabe-français*, París, L' Harmattan, 1999, XI, 515, reflejo de Azzaǧǧālī nº 1385 (*man ḥabb lúllu yarqúṣ alláyl kúllu* "quien quiere lirio (?), baila toda la noche", v. Ahmed-Salem Ould Mohamed Baba, *Estudio dialectológico del refranero andalusí de Abū Yaḥyà Azzajjālī*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1999, p. 131), confirman la difusión de esta voz romance, con evolución semántica, en andalusí y norteafricano.

(24) Esta voz parece una contaminación del más frecuente *yūsif afandi*, relacionable con la sura XII del Corán, y el cítrico medieval *istānbūd*, probablemente "pomelo", acerca del cual, v. *A Dictionary of Andalusi Arabic,* p. 14 y n. 1.

y juro que no saldrá a desbrozar;
la envolveré en un papel, tu azada,
la envolveré en un papel,
y juro que no saldrá al campo.”

143.

zaraˁ+uh, yā ˁēn+ī, zaraˁ dā, zaraˁ zarˁ+uh,
dā zaraˁ zarˁ+uh, yā ḍanā+yā, wi+lā lamm+uh,
wi+lāḥāsib, yā ḍanā+yā, il+ḫūlīˁalā hamm+uh,
wi+lāǧamaˁ+uh, yāḥasrat+ī!
ˁa+llī zaraˁ zarˁ+uh wi+lāǧamaˁ+uh,
wi+lāḥāsib il+ḫūlīˁalā ˁarag+uh,
wi+lāḍamm+uh, yāġalbāna yā+nī,
wi+lāḍamm+uh, dā zaraˁ zarˁ+uh wi+lāḍamm+uh,
wi+rāḥ, yāˁēn+ī, wi+sāb il+ġulbi l+umm+uh.

“Lo sembró, cariño, sembró; éste sembró su sementera,
éste sembró su sementera, oh dolor, pero no la recogió,
ni consideró, oh dolor, el mayoral su cuita,
ni la cosechó, ¡qué lástima
de aquel que siembra su sementera y no la cosecha,
ni considera el mayoral su sudor!
No la cogió, oh pena mía,
No la cogió, éste sembró su sementera, pero no la recogió:
Partió, querido, y dejó la pena a su madre.”

144.

min warā+l+ḥīṭān nādā+h širīk+uh,
min warā+l+ḥīṭān,
mā+trūḥ, y+aḫū+yā, yimkin tilgā+h fī+l+ġīṭān.

“Tras los muros lo llamó su socio,
tras los muros;
no te marches, hermano, podrías encontrarlo en el campo.”

145.

min ˁalā+s+sikka nādā+h širīk+uh,
min ˁalā+s+sikka,
rawwaḥ, y+aḫū+yā, mā+tfaḍḍit iš+širka,
ǧum yisˀalum ˁann+ak, dā šurakāt+ak,
rufagāt+ak, ǧum yisˀalum ˁann+ak,
gulnā+l+hum: rāḥ, gaṭaˁū+l+ˁašāḥam minn+ak.

“De encima del camino lo llamó su socio,
de encima del camino:
vuelve, hermano, se disolvió la sociedad;
vinieron preguntando por ti, sí, tus socios,
tus compañeros vinieron preguntando por ti;
les dijimos: se ha ido, y perdieron su esperanza en ti.”

146.

yiṣḥū badrī, m+aḥlā+l+magādim wi+ṣaḥw+uhum badri,
ˀil+magādim yiṣḥū badrī, wi+nūr+hum yaġlib ˁalā+l+fağri.

“Se despiertan pronto, ¡qué bien hacen los listos despertándose pronto!
Los listos se despiertan pronto, y sus luces vencen al alba!

147.

ya+llī ˁand+ukum abū+kum, ẖudū+nīˁand+ukum,
ẖudū+nī ˁand+ukum yōm,
yiḥmarr ẖadd+ī, wi+yiṣbaḥ nadā+yā ˁōm,
ya+llī b+abū+kum, ẖudū+nī ˁand+ukum, ya+llī b+abū+kum,
ẖudū+nī ˁand+ukum šahr,
yiḥmarri ẖadd+ī, wi+yiṣbaḥ nadā+yā baḥr.

“Aquellos que tenéis padre, llevadme con vosotros,
llevadme con vosotros un día:
se colorearán mis mejillas y mi rocío dará para nadar;
aquellos que tenéis padre, llevadme con vosotros, los que tenéis padre,
llevadme con vosotros un mes:
se colorearán mis mejillas y mi rocío se hará mar.”

148.

yā+llī b+abū+kī, mā tigˁudī+š ğanb+ī, yā+ḫt+ī,
mā tigˁudī+š ğanb+ī, tigūlī yā+bā, tilahlibī galb+ī,
w+in+nabī, mā tigˁudī+š ğār+ī,
tigūlī yā+bā, tilahlibī nār+ī.

"Tú que tienes padre, no te sientes a mi lado, hermana,
no te sientes a mi lado, pues dices "papá" y me abrasas el corazón:
por el Profeta, no te sientes junto a mí,
pues dices "papá" y me abrasas con fuego."

150.

dā+nā ma+yšīl ḥumūl+ī ˀillā ğamal,
ˀillā ğamal gādir, mā+yšīl ḥumūl+ī ˀillā ğamal gādir,
wi+mīn yiˁīn+nī baˁd+ak ˁalā dā+z+zamān il+ġādir?
ğamal gaddār, d+ānā mā+yšīl ḥumūl+ī ˀillā ğamal gaddār,
wi+mīn yiˁīn+nī baˁd+ak, y+aḫū+yā, wi+z+zamān il+ġaddār?

"Mis cargas no las puede llevar sino un camello,
un camello fuerte; mis cargas no las lleva sino un camello fuerte:
¿Quién, después de ti, me ayudará contra la fortuna traidora?
Un camello poderoso, mis cargas no las lleva sino un camello poderoso:
¿Quién, después de ti, hermano, me ayudará contra la fortuna traicionera?"

151.

middallaˁa, kunti middallaˁa, w+āhū dalaˁ+ī rāḥ,
w+itbaddil iddalaˁ bukā wi+nwāḥ.

"Mimosa, yo era mimosa, pero he aquí que el mimo desapareció,
y el mimo se convirtió en llanto y gemido".

152.

bi+ˀīday+ya, wi+ṣabaḥt+alimm+iš+šōk bi+ˀīday+ya[25],

---

(25) La grafía >*bāydāyyih*< seguramente debe leerse *bi+ˀīdī+ya*, a causa de la rima, en lugar del estándar.

l+ağli mā ˀaẖlī+ṭ+ṭarīg fī ğayyit+ak lī+ya;
fī+ṭ+ṭarḥa, wi+ṣabaḥt+alimm+iš+šōk fī+ṭ+ṭarḥa,
w+agūl, yā rabb, tīğī,
w+alimm iš+šōk fī+ṭ+ṭarḥa,
w+aẖlī ṭarīg+ak mi+š+šōk, w+alimm+uh fī+ṭ+ṭarḥa;
yimkin alāgī+k dāẖil ˁalay+ya, dā+nta li+daẖlit+ak farḥa,
wi+fī ˀakmām+ī, wi+ṣabaḥt+alimm+iš+šōk fī ˀakmām+ī,
w+aẖlī ṭarīg+ak l+ağli ğayyit+ak tānī,
wi+fī ˀakmām+ī, ˀalimm+ iš+šōk fī ˀakmām+ī,
yimkin tirğaˁ, y+aẖū+yā, w+alāgī+k guddām+ī.

"Con las manos, me puse a recoger las espinas con mis manos,
para despejar el camino de tu venida a mí;
en el velo, me puse a recoger las espinas en la toca,
diciendo: señor, que venga,
recogiendo las espinas en la toca,
y despejando el camino de espinas, recogiéndolas en la toca:
tal vez te encuentre entrando hacia mí, y tu entrada es fiesta;
en las mangas, me puse a recoger las espinas en mis mangas,
despejando el camino para que vengas otra vez,
en las mangas, recogiendo las espinas en mis mangas:
tal vez vengas, hermano, y te encuentre delante de mí."

153.

w+ağīb+ak min+ēn, yā sabˁ tiḥmī+nī?
tiḥmī+nī w+ağīb+ak min+ēn, yā sabˁ tiḥmī+nī?
ẖāyfah, y+aẖū+yā, baˁd+ak, kilāb il+barr tidmī+nī,
w+ağīb+ak min+ēn, yā sabˁ tiḍman+nī?
tiḍman+nī, w+ağīb+ak min+ēn, yā sabˁ tiḍman+nī?
ẖāyfa, y+aẖū, baˁd+ak, kilāb il+barr tibahdal+nī timarmaṭ+nī.[26]

"¿De dónde te traeré, león que me proteges?
Me proteges, ¿de dónde te traeré, león que me proteges?

(26) Este verbo, frecuente también en marroquí con la forma *mərməd*, parece derivar del andalusí *mirmād* "afectado de oftalmia; miserable", v. *A Dictionary of Andalusi Arabic*, p. 218.

Temo, hermano, que después de ti los perros salvajes me hieran.
¿De dónde te traeré, león que me garantizas?
Me garantizas: ¿de dónde te traeré, león que me garantizas?
Temo, hermano, que después de ti los perros salvajes me humillen y maltraten.”

154.

min yōm mā ġibt, wi+nsalli ˁūdī,
wi+rāḥ il+ḥamār illī kān fī ḫudūd+ī.

“Desde el día que te ausentaste, se ajó mi madera,
y se perdió la color de mis mejillas.”

155.

sinīn ḥizn+ak gāˁid fī galb+ī, sana wi+snīn,
w+ādī+nī baṭṭalti+l+ḥinna wi+kuḥl+il+ˁīn(27)*,*
dīma, wallāhi+l+ḥazīna ˀānī,
ˀil+ḥazīna ˁalē+k, yā ġālī, dīma, wāğib ˁalē+hā tiḥzan,
wi+tbaṭṭal il+ḥinna maˁ iz+zīna.

“Por años tu luto sigue en mi corazón, un año y otros;
héteme que he dejado la alheña y alcoholar los ojos,
para siempre, pardiez, triste héteme.
La que está triste por ti, querido, siempre debe estar triste
y dejar la alheña y el adorno.”

156.

ˀağīb+ak min+ēn, yāğisr+inā+l+ˁālī, ˀağīb+ak min+ēn,
yā ğisr+inā+l+ˁālī,
mā ˁudt+agdar amšī w+aṭawwaḥ akmām+ī,
w+ağīb+ak min+ēn, yā ğisri bēn il+barrēn,
w+ağīb+ak min+ēn,
w+izzāy bagā+mšī w+aṭawwaḥ il+kummēn.

(27) La monoptongación, recogida en la edición y no estándar, es requerida por la rima. Hemos corregido la división en líneas por razón métrica.

"¿De dónde te traeré, dique nuestro alto, de dónde te traeré,
dique nuestro alto?
Ya no puedo andar aireando las mangas:
¿De dónde te traeré, dique entre dos tierras,
de dónde te traeré?
¿Cómo podré aún andar aireando las mangas?"

157.

salāmit lisān+ak, y+aḫū+yā, salāmt+ak,
salāmit lisān+ak illī kān bīkallim+nī,
huwwa+tḫaraṣ(28)*, y+aḫū+yā, w+illā ʔinta+mḫāṣim+nī?*

"Salva sea tu lengua hermano, salvo seas,
salva sea tu lengua, que me hablaba;
¿Ha enmudecido, hermano, o es que riñes conmigo?"

158.

bēt+ak wi+ḍilli hawā+h, yā+bā, bēt+ak wi+ḍilli hawā+h
yiḥram ʕalay+ya, yā+bā,
yā ʕēn+ī, yā+bā, yā+ḥnayyin,
mīn ʕād l+ī ġēr+ak, yā+bā?
wi+bēt+ak wi+ḍilli hawā+h yiḥram ʕalay+ya,
w+iḏā kān ǧāmiʕ, yā+bā, wi+ṣ+ṣalā ǧiwā+h,
ʔāh, yā ʕēn+ī ʕalay+ya, yā+bā,
bēt+ak wi+tarāwīḥ+uh yiḥram ʕalay+ya(29)*,*
w+izzāy anā arūḥ+uh, yā dī+l+aḏiyya(30)*,*
bēt+ak wi+tarāwīḥ+uh yiḥram ʕalay+ya, bēt+ak wi+tarāwīḥ+uh,
w+iḏā kān ǧāmiʕ, yā+bā, wi+ṣ+ṣalā fī rīḥ+uh.

---

(28) La forma verbal derivada *{it1a2a3}* tan frecuente en Egipto (cf. W. Dietrich & O. Jastrow, *Handbuch der arabischen Dialekte*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1980, p. 71: "Am stärksten ist diese Tendenz in den Dialekten von Ägypten bis Tunesien ausgebildet") es otra isoglosa más que conecta los dialectos neoárabes occidentales con el sudarábigo y etiópico; sin embargo, no ha sido documentada en andalusí ni maltés. Cf. también *atrikin* en el nº 226.

(29) Aquí y en la línea 5, la rima requiere pronunciar *ʕalī+ya.*

(30) Sic en el texto impreso, pero no es creíble la realización interdental, sino el clasicismo *aziyyah*, que recogen H & B.

"Tu casa y hasta la sombra de su aire, papá, tu casa y hasta la sombra de su aire me son vedadas, papá;
cariño, papá, compasivo:
¿Quién me queda ya salvo tú, papá?
Tu casa y hasta la sombra de su aire me son vedadas,
aunque sea mezquita y se haga oración dentro
tu casa y sus plegarias me son vedadas:
¿Cómo puedo ir allí, oh daño éste?
tu casa y sus plegarias me son vedadas, tu casa y sus plegarias,
aunque sea mezquita, papá, y haya oración a su lado."

159.

dā+nā gult: yā ḫāl, wi+ruḥti+l+uh, wi+gulti+l+uh: yā ḫāl,
gāl+lī: ˀanā ḫāl+ik min+ēn, ˀibˁidī ˁan+nī;
dā+nā gulti+l+uh: yā ḫāl;
gāl+lī: ˀanā ḫāl+ik min+ēn, ma+trakkib+nī+š il+ˁār;
ˀāh yā+nī, yā ḥazīna yā+nī,
w+agūl+l+uh: yā ˁam, anā ruḥti li+ˁamm+ī, yā+mma,
wi+gulti+l+uh: yā ˁamm;
gāl+lī: ˁamā fī ˁēnī+k, ˀibˁidī ˁan+nī, ma+tšayyilī+nī+š il+hamm.

"Yo dije: tío materno; fui a él diciéndole: tío;
él me dijo: ¿tío de dónde? Aléjate de mí.
Yo le dije: tío materno,
Y él me dijo: ¿tío de dónde? No me impongas vergüenza.
¡Ay de mí, triste de mí!
Le dije: tío paterno; fui a mi tío paterno, mamá,
Y le dije: tío,
y el me dijo: ¡Ceguera te alcance, aléjate de mí, no me traigas cuita!"

160.

waṣṣū wiṣiyyat+kum, w+in+nabī, yā+bā, tiwaṣṣū wiṣiyyat+kum,
rāyḥīn tiġībū, yā+bā, waṣṣū wiṣiyyat+kum,
rāyḥīn tiġībū, wi+hā tiḥtār wiliyyit+kum,
waṣṣū waṣāyā+kum, w+in+nabī, yā+bā, la+twaṣṣū waṣāyā+kum,

l+aḥsan rāḥ tiġībū, yā+bā, ˀāh yā ḥizn+ī,
rāyḥīn tiġībū, yā+bā, wi+hā tiḥtār walāyā+kum.

“Haced vuestro testamento, por el Profeta, papá, haced vuestro testamento,
pues vais a ausentaros, papá, haced vuestro testamento;
vais a ausentaros, y quedará vuestra mujer perpleja:
haced vuestro testamento, por el Profeta, papá, haced vuestro testamento,
pues vais a ausentaros, papá, oh tristeza mía;
vais a ausentaros, papá, y quedarán vuestras mujeres perplejas.

161.

ˁēn+ī, yā bint+ī, wisˁ+il+ǧēb,
wisˁ+il+ǧēb, yā ġālya,
yā bint+ī, wisˁ+ il+ǧēb; šaky+il+wiliyya li+ġēr abū+hā ˁēb.

“Cariño, hija mía, hasta donde da el bolsillo,
hasta donde llega el bolsillo, querida,
hija mía, hasta donde da el bolsillo: la queja de una hija ante otro que su padre, es fea.”

162.

bēt mā fī+hū+š umm+ī, yā daẖlit+ī,
yā daẖlit+ī, bēt mā fī+hū+š umm+ī,
ˁēnay+ya,
ˁalā daẖlit+ī, bēt mā fī+hū+š umm+ī,
ˀaẖušš w+aṭlaˁ damˁat+ī fī kumm+ī,
damˁat+ī fī kumm+ī, ˀaẖušš w+aṭlaˁ damˁat+ī fī kumm+ī,
miš lāgyā+kī, yā ġālya, ˀaškī+l+ik hamm+ī.

“¿Casa donde no esté mi madre, entrar yo,
entrar yo en casa donde no esté mi madre?
¡qué pesar,
entrar yo en casa donde no esté mi madre!:
entraría y saldría con lágrimas en el puño,
con lágrimas en el puño, entraría y saldría con lágrimas en el puño;
al no encontrarte, querida, para darte quejas de mi cuita.”

163.

ˀanā ruḥti l+il+ḥiğāra+l+bīḍ,
l+il+ḥiğāra+l+bīḍ, mā+nā ruḥti, y+aẖū+yā,
wi+rikinti ḍahr+ī, ˁēn+ī, l+il+ḥiğāra+l+bīḍ,
wa+lā wišš šuft+uh wa+lā salām b+il+ˀīd,
ˁēn+ī, l+il+ḥiğāra+l+ḥumri ˀanā ruḥti;
yā+nī, l+il+ḥiğāra+l+ḥumri,
lā lugā ḥilw wa+lā basma ˁalā+l+fumm.

“Fui a las piedras blancas,
a las piedras blancas fui, hermano,
y apoye la espalda, querido, en las piedras blancas:
ni vi rostro, ni saludo con la mano;
querido, a las piedras rojas fui,
yo a las piedras rojas:
ni encuentro grato, ni sonrisa en la boca.”

164.

bēt galīl il+wadd, yā+nā, bēt galīl il+wadd,
yiḥram ˁalay+ya bēt galīl il+wadd, yiḥram ˁalay+ya,
walaw kunti miḥtāğa wi+b+il+ğuhd,
wi+bēt galīl il+ẖēr, yiḥram ˁalay+ya, bēt galīl il+ẖēr,
walaw kunti miḥtāğa fī wēl il+wēl.

“Casa de poco amor, ay de mí, casa de poco amor,
me está vedada, casa de poco amor, me está vedada,
aunque esté necesitada y en apuros;
casa de poco favor, me está vedada, casa de poco amor,
aunque esté necesitada y en la peor desgracia.”

165.

fī+hā kilāb rūmī, dār abū+yā, yāˁēn+ī yā+nī,
fī+hā kilāb rūmī, daẖalti dār abū+yā,
lagēt kilāb rūmī, ṭalaˁū ˁalay+ya, yā+bā, gaṭṭaˁū+hdūm+ī;
fī+hā kilāb balamān, dār abū+yā,
daẖalti dār abū+yā, lagēt kilāb balamān,

ṭalaˁū ˁalay+ya, yā+bā, gaṭṭaˁū+l+gumṣān.

“Hay perros europeos en casa de mi padre, cariño mío;
hay perros europeos; entré en casa de mi padre,
y encontré perros europeos que me salieron, papá, y me desgarraron la ropa;
hay perros alemanes (?) en casa de mi padre;
entré en casa de mi padre, y encontré perros alemanes,
que me salieron, papá, y me desgarraron las camisas.”

166.

dāˁimit ˁiyūn+ī, yā+mma, ˁan sikkit+ik,
sikkit+ik, yā+mma, ˀillī kuntī tīǧī min+hā,
ˀillī kuntī tīǧī min+hā,
ˁimit ˁiyūn+ī, mā ˁidt+arāˁī+hā,
ˀillī kuntī bitǧī+hā, sikkit+ik, yā+mma,
ˀillī kuntī bitǧī+hā, wi+mā ˁidt+arāˁī+hā,
wi+bēt+ik dā kull+uh yiḥram ˁalay+ya, yā+mma, bēt+ik dā kull+uh,
yiḥram ˁalay+ya+l+ˁumri m+adḫul+l+uh
mā hū ˀintī ma+ntī+š fī+h, yā ġālya,
yiḥram ˁalay+ya mā hū ˀintī ma+ntī+š fī+h,
ˀallā+tˁūdī w+ismaˁ luġā+kī fī+h.

“Se han cegado mis ojos, mamá, para ver tu camino,
tu camino, mamá, por el que venías,
por el que venías;
se han cegado mis ojos, ya no lo veo,
por el que venías, tu camino, mamá,
por el que venías;
se han cegado mis ojos, y ya no lo veo;
y toda tu casa me está vedada, mamá, toda tu casa;
para siempre me está vedado entrar en ella,
puesto que tú no estás en ella, querida:
me está vedada, puesto que tú no estás en ella:
¿porqué no vuelves, que oiga en ella tus palabras?”

167.

m+aḥlā+kī, yā ġālya, lamma+tnādī+nī, yā+mma, yā ġālya,
m+aḥlā+hā, lammā+tnādī+nī, yā ġālya,
m+aḥlā+hā, lammā+tnādī+nī,
ˀil+fummi yiḍḥak w+il+ˀīd bitiddī+nī,
ˀil+ġālya, m+aḥlā+hā, wi+hiyya bitgābil+nī,ˀumm+ī,
m+aḥlā+hā, wi+hiyya bitgābil+nī,
mugāblit+hā ḥilwa, ˀil+ġālya, m+aḥlā+hā,
ˀil+fummi yiḍḥak w+ilˀīd tināwil+nī.

"¡Qué dulce eres, querida, cuando me llamas, madre, querida!
¡Qué dulce es, cuando me llama, querida!
¡Qué dulce es, querida, cuando me llama!
La boca ríe y la mano me da:
Querida, ¡qué dulce es, cuando la encuentro, madre mía!
¡Qué dulce es, cuando me encuentra!
Su encuentro es dulce, querida, ¡qué dulce!
La boca ríe y la mano me alcanza."

168.

ˀaḫ yikūn ṣabī min māt l+ahā, y+awlād+ī,
ˀaḫ yikūn ṣabī;
dā+nā bagūl salām ˁalā+d+dunyā+dī.

"Hermano sería el mozo que se le murió a ella, hijos míos,
hermano sería el mozo;
yo estoy diciendo adiós a este mundo."

169.

ˀaḫ yikūn ˁasrān min māt l+ahā,ˀaḫ yikūn ˁasrān,
ˀaḫ yikūn ṣabī, tiglaˁ ḥalag+hā
wi+tisbuġ il+badla, wi+tiˁmil ṭarīg+hā min ˁalā+t+turba;
ˀaḫ yikūn ˁasrān min māt l+ahā,
ˀaḫ yikūn ˁasrān,
tiglaˁ ḥalag+hā wi+tisbuġ il+fustān,
ˀaḫ yikūn min māt l+ahā,ˀaḫ yikūn ˁasrān,

tiglaˁ ġawāyiš+hā wi+tiˁmil ṭarīg+hā min ˁalā+l+kīmān.

“Hermano sería recio el que se le murió a ella, hermano sería recio,
hermano sería y mozo. Que se quite los zarcillos,
tiña el vestido y haga su camino de encima de la tumba:
hermano sería recio el que se le murió,
hermano sería recio,
que se quite los zarcillos, y tiña la falda;
ay, el que se le murió, hermano sería recio.
Que se quite las pulseras, y y haga su camino por cima de los túmulos.”

170.

wi+daḫalti ḥaznāna, ˀanāǧēt dār+ak,
wi+daḫalti ḥaznāna, ligēt id+dār kull+ahāḥaznāna.

“Entré triste, fui a tu casa,
y entré triste, encontré a toda la casa triste.”

171.

yūǧab ˁalay+ya, ˁiyāl+ik arabbī+hum, wāǧib ˁalay+ya,
w+in gālū yā+mma,
w+in gālū ˀumm+inā fēn, mā lī+š ḫalāṣ fī+hum.

“Debo hacerlo, criaré a tus hijos, es mi deber,
y si dicen: mamá,
si dicen: ¿dónde está nuestra madre?, nada podré hacer.”

174.

mā+lik kida gāˁda ḥazīna wi+dalīla?
ḥazīna+w+dalīla, mā+l+ik kida ḥazīna+w+dalīla?
ḥabl+il+widād ingaṭaˁ, yā+ḫt+ī, mā+b+yaddi+nā+š ḥīla.

“¿Porqué estás sentada, triste y humillada?
Triste y humillada, ¿porqué estás triste y humillada?
El vínculo de amor se rompió, hermana, nada podemos hacer.”

175.

ǧidˁān, yā ǧidˁān, fēn rafīg+kum,
fēn iz+zēn, fēn rafīg+kum?
w+išminˁà yaˁnī huwwa+ll+inẖaṭaf min+kum?

Mozos, mozos, ¿dónde está vuestro compañero,
¿dónde está el hermoso, dónde está vuestro compañero,
y ¿cómo es que ha sido él entre vosotros el raptado?”

176.

y+abū+rrufāga, rufagāt+ak ǧū+l+ak,
rufagāt+ak ǧū+l+ak, tiṭlaˁ l+uhum wallā yiẖuššū+l+ak?
rufagāt+ak sittīn, y+abū+rrufāga,
rufagāt+ak sittīn, ˁaddū ˁalā dār+ak miṭāṭīn.

“Hombre de compañías, tus compañeros te han venido,
tus compañeros te han venido, ¿sales a verlos o entran a verte?
Tus compañeros son sesenta, hombre de compañías,
tus compañeros son sesenta, que han pasado por tu casa cabizbajos.”

177.

yā ḥimà+l+ẖāyif, w+aǧīb+ak min+ēn,
yā sabˁ, yā kāsir, yā ẖaṣīm il+hāyif!

“Protección del temeroso, ¿de dónde te traeré?
¡León arrebatador, enemigo de lo insignificante!

178.

yā ˁūd iz+zān,[31] *izzāy timīl, y+aẖūyā?*

---

(31) Esta expresión en su contexto nos permite corregir la interpretación de Ibn Quzmān 4/7/5 que, ya desde la edición y traducción de García Gómez de 1972, veníamos todos entendiendo como “laúd de haya”: en realidad, es mera alusión a la dureza de dicha madera y, en este planto, a la reciedumbre de algunas personas, sin ninguna relación con el laúd. Lo mismo es aplicable a la *ẖarǧah* del Ciego de Tudela, otras veces atribuida a Ibn Bāqī, del que está tomada, y a sus imitaciones por Ibn Alˁarabī y un anónimo, cf. nuestra *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús* (Madrid, Gredos, 1997, pp. 228-229).

w+inta ʿūd zān,
wi+zīnit kulli+l+ğidʿān.

“Madera de haya, ¿cómo te inclinas, hermano,
siento tú madera de haya,
y el ornato de todos los mozos?”

179.

mi+l+fayyūm, yā bakri šāmī nāzil min il+fayyūm,
ʾanhī salāma, y+aḫū+yā, tinğid+ak wi+tgūm?

De El-Fayum, camello joven sirio, que bajas de El-Fayum,
¿Qué salvación puede socorrerte, hermano, para que te levantes?

180.

ya+ğdār li+ḥaddi+š+šām, y+abū+l+gōl misāwī,
y+abū+lgōl misāwī, wi+y+abū kalām malyān,
ḥarramti tīğī naḥyit+nā,
wi-lā ʿudti, y+aḫū+yā, bitbān.
ya+ğdār li+ḥaddi+š+šām, y+abū+ṭ+ṭōl wāfī,
y+abū+ṭ+ṭōl wāfī, y+abū kalām marbūṭ,
ḥarramti tīğī naḥyit+nā,
wi-lā ʿudti, y+aḫū+yā, bitfūt.

“Muralla de aquí a Siria, hombre de hablar mesurado,
hombre de hablar mesurado, hombre de palabras llenas;
te has vedado venir hacia nosotros,
y no has vuelto, hermano, a aparecer;
muralla de aquí a Siria, hombre magnánimo y cumplido,
hombre magnánimo y cumplido, fiel a su palabra,
te has vedado venir hacia nosotros,
y no has vuelto, hermano, a pasar.”

181.

y+abū+l+ʿabāya wi+s+siğāf li+d+dēl,
taḥt+il+ʿabāya, y+aḫū+yā, ğidʿān tišidd+il+ḥēl;

y+abū+l+ˁabāya wi+s+siǧāf l+il+ˀarḍ,
taḥt+il+ˁabāya, y+aḫū+yā, riǧǧāla+tṣūn il+ˁarḍ.

"El del manto de flecos hasta la cola,
bajo el manto, hermano, van mozos que muestran valor,
el del manto de flecos hasta el suelo,
bajo el manto, hermano, van hombres que protegen el honor."

182.

ˁa+l+ǧīrān, kān ḥiss+uh ˁalē+nā wi+ˁalā+l+ǧīrān,
wi+kānit kilmit+uh dawā l+il+ḥayrān,
wi+muwannis+nā, ḥiss+uh ˁandi+nā kān muwannis+nā,
zayy+il+gamar, in ġāb yūḥaš+nā.

"Para los vecinos, era su voz para nosotros y para los vecinos,
era su palabra medicina para los vecinos;
afable con nosotros, su voz con nosotros era afable:
como la luna, cuando faltaba, se le echaba de menos."

183.

riǧǧāla, kānit ḥadā+nā riǧǧāla+nšūrū+hā,
riǧǧāla, kānit li+nā riǧǧāla+nšūrū+hā,
ṣabaḥit , yā ġulb+ī, fasāgī +w+turab nizūrū+hā,
ˀašadd+il+gōm, kānit ḥadā+nā riǧǧāla+šdīda,
w+ašadd+il+gōm, riǧǧāla min ašadd+il+gōm,
ramūhā fī+l+haǧāyir wi+kawwimū+hā kōm.

"Hombres, teníamos hombres con que aconsejarnos, hombres;
teníamos hombres con que aconsejarnos,
pero se han convertido, oh dolor, en tumbas y fuentes que visitamos.
La más recia gente, teníamos la más recia gente,
la más recia gente, hombres de la más recia gente,
pero los echaron al despoblado y apilaron en montón."

184.

wilād+ak yigūlū+l+ak: dā+ḥnā sitta,

dā+ḥnā ǧidʕān sitta,
w+il+ḥimli lammā yimīl mā yiʕdil+uh illā+nta,
wilād+ak yigūlū+l+ak: dā+ḥnā kull+inā ḥawālī+k,
dā+ḥnā kull+inā ḥawālī+k,
w+il+ḥimli lammā yimīl mā yiʕdil+uh illā ʔīdī+k.

"Tus hijos te dirán: somos seis,
somos seis mozos,
pero cuando la carga se ladea, sólo tú la enderezas;
tus hijos te dirán: todos estamos a tu alrededor,
todos estamos a tu alrededor,
pero cuando la carga se ladea, sólo tus manos la enderezan."

185.

wilād+ak, y+aḫū+yā, li+mīn fāyit+hum?
li+mīn fāyit+hum? wilād+ak, l+ēh tibahdil+hum?
ʔuʕgud, w+in+nabī, wi+kammil ribāyit+hum.

"Tus hijos, hermano, ¿a quién se los pasas?
¿a quién se los pasas? Tus hijos, ¿porqué los humillas?
Quédate, por el Profeta, y completa su educación."

186.

yā turba w+izayyi mā fī+kī, w+izayyi mā fī+kī?
ḥāl in+nadam, rabbi+nā mā yiwrī(32)*+kī.*

"Tumba, ¿cómo está lo que llevas dentro? ¿cómo está lo que llevas dentro?

---

(32) Acerca de la tolerancia del diptongo */iw/* en andalusí, algunos otros dialectos neoárabes, sudarábigo moderno y etiópico, v. nuestros *A gramatical sketch of the Spanish Arabic dialect bundle* (Madrid, IHAC, 1977, p. 31) e *Introducción a la gramática comparada del semítico meridional* (Madrid, CSIC, 1996, p. 23 y n. 4): a la luz de tales concomitancias, lo declarábamos rasgo proto-sudarábigo en nuestro artículo "South Arabian features in Andalusi Arabic" en *Studia linguistica et orientalia memoriae Haim Blanc dedicata* (ed. P. Wexler, A. Borg & S. Somekh, Wiesbaden, Harrassowitz, 1989, p. 96). Todo lo cual confirma las coincidencias de base entre los dialectos árabes de Egipto y los otros más occidentales y con su común descendencia sudarábiga, que venimos proponiendo.

Dios no te haga ver la situación de arrepentimiento.”

187.

wi+gabr+ak yigūl+l+ak, yā ḍanā+yā,
yigūl+l+ak, yā ḍanā+yā:, ʔinzil bi+himma,
huwwa+nta ḫālī+ṭ+ṭaraf, wi+lā warā+k lamma,
wi+gabr+ak yigūl+lak: yā ḥabbit ʕēn+ī(33)*,*
yigūl+l+ak: yā ḥabbit ʕē+nī, ʔinzil, yā ṣabwa,
wi+ḥāsib, ragabt+ak ṭiwīla, titlaṭṭi fi+l+gabwa.

“Tu tumba te dice: oh dolor,
te dice: oh dolor, baja con ánimo,
tú eres solo y no dejas detrás gente.
Tu tumba te dice: pedazo de mis ojos,
te dice: pedazo de mis ojos, baja, mozarrón,
y ten cuidado con tu largo cuello, no toques la bóveda.”

188.

ġabbart+inā, yāṭīn, wi+kunnāšabāb ğidʕān,
wi+ġabbart+inā, yā ṭīn, wi+kunnā šabāb ʕāygīn.

“Nos has cubierto de polvo, barro, siendo jóvenes mozos,
nos has cubierto de polvo, barro, siendo jóvenes melindrosos.”

189.

l+ēh, yā magādim, rāḥ it+turba, l+ēh, yā magādim,
rāḥ it+turba, wi+saddū ʕalē+h bi+ṣafīḥ, l+ēh, yā magādim,
ḫadū+h wi+ rāḥū wi+saddū ʕalē+h bi+ṣafīḥ?
wiš ʕarraf+uh b+il+fağri lammā yilīḥ?
dā saddū ʕalē+h, yā magādim, saddū ʕalē+h
wi+ḫadū+h wi+ rāḥū, wi+ saddū ʕalē+h b+alwāḥ,
w+izāy hā yiʕraf b+il+fağri lammā lāḥ?

“¿Porqué, sabedores, fue a la tumba, porqué, sabedores,

---

(33) Quizás habría de leerse *ʕēnay+yā* para obtener rima con la línea 1.

fue a la tumba y lo cubrieron con lápidas, porqué, sabedores,
lo cogieron y fueron y lo cubrieron con lápidas?
¿Qué le hará conocer el alba, cuando luzca?
Lo cubrieron, sabedores, lo cubrieron,
lo cogieron y fueron y lo cubrieron con losas:
¿Cómo va a conocer el alba, cuando luzca?"

190.

yā+mmi+l+ḥirām, limmī+l+ḥirām, limmī+h,
limmī+h, yā+ẖt+ī, w+in+nabī,+ tlimmī+h,
dā mu+š ˁuzūma, yā+ẖt+ī,
dā gabr+ il+ġālī,ˀ iwˁī+k tiẖuššī+h!

"Tú, la del jaique, recoge el jaique, recógelo,
recógelo, hermana, por el Profeta, recógelo;
esto no es un convite, hermana,
es la tumba del tan querido, cuidado, no entres en ella."

191.

ˁēn+ī, dā+mm+ak tigūl: rāyiḥ fēn, yā ˁēn+ī,
rāyiḥ ˁalā fēn, wi+ˁalā fēn miwaddī+hum,
yāǧāh muḥammad, ˁalā fēn miwaddī+hum,
dā humma ˁamūd il+bēt, ḥallift+ak tiẖallī+hum,
ˁēn+ī, rāyiḥ ˁalā fēn, yā ˁēn+ī,
ˁalā fēn miṭalliˁ+hum, wi+ˁalā fēn miwaddī+hum,
wi+ḥyāt in+nabī, tigūl+lī ˁalā fēn miṭalliˁ+hum,
dā humma ˁamūd il+bēt, ḥallift+ak tiraǧǧaˁ+hum,
ˀāh yā+nī!(34)

"Cariño, tu madre es la que dice: ¿adónde vas, cariño?
¿Adónde vas, adónde te llevan,
por la gloria de Muḥammad? ¿Adónde los llevan?
Son el pilar de la casa; te conjuro a que los dejes.
Cariño, ¿adónde vas, cariño?

(34) Hemos redistribuido las líneas del original impreso por conveniencia métrica.

¿Adónde los sacan, adónde los llevan,
por vida del Profeta? Ella me dice: ¿Adónde los sacan?
Son el pilar de la casa, ¡te conjuro a que los devuelvas,
ay de mí!”

192.

ḫudī+h fī ǧēb+ik, muftāḥ dūlāb+ik, yā šābba, ḫudī+h fī ǧēb+ik,
muftāḥ dūlāb+ik, ḫudī+h fīǧēb+ik,
ˀaḥsan yiṭūl ġiyāb+ik wi+yiftaḥu ġēr+ik,
ḥuṭṭī+h fī šaˁr+ik, muftāḥ dūlāb+ik, yā+ḫt+ī, ḫabbī+h,
muftāḥ dūlāb+ik, ḫabbī+h fī šaˁr+ik,
ˀaḥsan yiṭūl ġiyā+bik wi+yiftaḥū+h baˁd+ik.

“Cógela en tu bolsillo, la llave de tu armario, moza, cógela en tu bolsillo,
la llave de tu armario, cógela en tu bolsillo,
no vaya a alargarse tu ausencia y lo abra otro;
póntela en el pelo, la llave de tu armario, hermana, escóndela,
la llave de tu armario, escóndetela en el pelo,
no vaya a alargarse tu ausencia y lo abran luego.”

193.

ǧōz il+ˁadīla ˁimil miḫadda ḥarīr,
wi+katab kitāb+uh ˁalāˀummi ˁumri ṭawīl;
ǧōz il+ˁadīla ˁimil miḫaddāt ḥumr,
wi+katab kitāb+uh ˁalā ṭawīlt+il+ˁumr;
ǧōz il+ˁadīla mā bagā+š min+nā,
w+īfūt ˁalē+nā lam yikallim+nā.

“El marido de la hermosa se hizo una almohada de seda,
y contrajo matrimonio con mujer longeva;
el marido de la hermosa se hizo almohadas rojas,
y contrajo matrimonio con mujer de larga vida;
el marido de la hermosa ya no está entre nosotros,
pasa por nuestro lado y no nos habla.”

194.

sallilū+h b+iš+šōk, dā bēt+ak, y+aḫū+yā,
sallilū+h b+iš+šōk, ʔil+ġēr yiḫušš, y+aḫū+yā,
w+anā+nkarašti+ b+ḏōg;
gaffilū+h bi+gifli ḥadīd, dā bēt+ak, y+aḫū+yā,
gaffilū+h bi+gifli ḥadīd,
ʔil+ġēr yiḫušš, y+aḫū+yā, w+anā+nkarašti+bʕīd.

"Ponedle un seto de espino, es tu casa, hermano;
ponedle un seto de espino, que entran otros, hermano,
y me han echado educadamente;
ponedle un candado de hierro, es tu casa, hermano,
ponedle un candado de hierro,
que entran otros, hermano, y me han echado lejos."

195.

wi+gaʕadti ʕa+s+sillim, nizlit dumūʕ+ī,
wi+gaʕadti ʕa+s+sillim, nizlit dumūʕ+ī,
y+aḫū+yā, min gabli m+asallim,
wi+nadahti b+il+guwwa, daḫalti bēt+ak,
wi+nadahti b+il+guwwa:
lā raddēt ʕalay+ya, lā barra walā ǧuwwa.

"Me senté en la escalera, me salieron lágrimas,
me senté en la escalera,
me salieron lágrimas, hermano, antes de saludar;
llamé con fuerza, entré en tu casa,
y llamé con fuerza;
no me contestaste ni fuera, ni dentro."

196.

bēt+ik li+ḥaddi ʔanā yiḥram ʕalay+ya, yā+mma,
li+ḥaddi ʔanā,
li+ḥaddi ma+tʕūdī+l+uh, yā ʔumm+il+widād, yā+mma.

"Tu casa por lo que a mí respecta me está vedada, mamá,

por lo que a mí respecta,
hasta que vuelvas a ella, madre de amor, mamá.”

197.

taˁālī+li+l+gabri, w+iškī+lī,
w+in fāḍ mā bī+kī,
taˁāli+l+gabri, w+iškī+lī,
wi+mā+tġībī+š ˁala+yya, ˀaḥsan tiġummī+nī,
dā+nā mi+š ˁalā+d+dunyā ˀinn+ik tilūmī+nī.

“Venme a la tumba, y dame quejas,
si se desborda lo que sientes,
venme a la tumba, y dame quejas,
no te me ausentes, que me afliges:
ya no estoy en el mundo para que me reproches.”

198.

ˀilgaˁda+l+ḥilwa, dī kānit ḥadā+nā
gaˁdit+ik il+ḥilwa, dī kānit ḥadā+nā,
wi+yā mā+tẖālēnā, yā+mma, mā ḥaddi wiyyā+nā!

“Dulce sesión, entre nosotras
era dulce tu sesión, entre nosotras:
¡Cuántas veces nos quedamos solas, mamá, sin nadie con nosotras!”

199.

w+ašīl bi+ˁēn+ī, dā+n+naˁš waddā+hum,
dā+n+naˁš waddā+hum,
w+ašīl bi+ˁēn+ī, fī+lḥayyi m+algā+hum!

“¿Soporto con la vista, pues el féretro se llevaron,
el féretro se llevaron,
soporto con la vista no volver a encontrarlos en el barrio?

200.

dā bēt ˁadīm il+walad, ˁimlu+ṭ+ṭarīg minn+uh,

ˁimlu+ṭ+ṭarīg minn+uh,
wi+law kān l+uh walad kān ˁammar+uh kull+uh,
yā ḥasratī yā+nā, yā ˁēn+ī, ˁalā ˁadīm il+walad,
dā ˁimlu+ṭ+ṭarīg ǧiwwā+h,
bēt ˁadīm il+walad, ˁimlu+ṭ+ṭarīg ǧiwwā+h,
yā ḥasrat+ī mā ˁimlu+ṭ+ṭarīg ǧiwwā+h,
wi+law kān l+uh walad, yā gahr+ī yā+nā,
wi+law kān l+uh walad kān ˁammar+uh wi+banā+h.

"La casa de quien no tuvo hijo, la convirtieron en camino,
la convirtieron en camino:
si hubiera tenido un hijo, la habría cuidado entera.
¡Qué lastima tengo, cariño, por el que no tiene hijo:
Le pasaron el camino por en medio,
A la casa del que no tuvo hijo, le pasaron el camino por en medio
¡Qué lastima tengo, pues le pasaron el camino por en medio!:
Si hubiera tenido un hijo, oh derrota mía,
si hubiera tenido un hijo, la habría cuidado y construido."

201.

yā ǧadaˁ, yā tamar+ḥinna, yā rawāyiḥ in+nasīm,
yā rawāyiḥ in+nasīm,
gulti+l+uh wilād+ak tiˁūz+ak, gāl: nawēnā ˁa+s+safar.

"Mozo, planta de alheña, aroma del céfiro,
aroma del céfiro,
le dije, tus hijos te necesitan. Dijo: nuestro propósito es viajar."

202.

ma+tḥūš kilāb+ak, y+aḫū+yā, ma+tḥūš kilāb+ak?
naˁš+ il+ġarīb, y+aḫū+yā, fāyit ˁalā bāb+ak.
ma+tḥūšī kalb+ik, yā+ḫt+ī, ma+tḥūšī kalb+ik?
naˁš+ il+ġarīb, yā+ḫt+ī, fāyit ˁalā balad+ik.

"¿No recoges tus perros, hermano, no recoges tus perros?
El féretro del forastero, hermano, va a pasar por tu puerta.

"¿No recoges tu perro, hermana, no recoges tu perro?
El féretro del forastero, hermana, va a pasar por tu comarca."

203.

ˀaˁmil+l+uh, yā+mma, kunt+aˁmil+l+uh, yā+mma,
kunt+aˁmil+l+uh, yā+mma, fī+l+gabri šammāˁa
l+aǧli+l+katīna, yā+mma, wi+mišbak is+sāˁa.

"Le haría, madre, le haría, madre,
le haría, madre, en la tumba una percha
para la cadena y la hebilla del reloj."

204.

wi+law biyilbisū fī+hā+t+turab,
law kānit fī+t+turab biyilbisū fī+hā,
kunt+akwī+lǧallābiyya w+awaddī+hā.

"Si usaran ropa en ellas, las tumbas,
si en las tumbas usaran ropa,
le habría planchado la túnica y se la habría llevado."

205.

yā+mġassil+uh, w+in+nabī, tiġsil+l+uh tōb+uh,
ˀiġsil+l+uh, y+aḫū+yā, tōb+uh,
dā lā farša taḥt+uh walā ġaṭā fōg+uh.

"Lavador de su cadáver, por el Profeta, lávale el vestido,
lávale, hermano, el vestido,
que no tiene lecho debajo, ni cubierta encima."

206.

kunt+aḍrab+uh b+il+ˀīd, yā+llī ḍarabt+il+ǧadaˁ,
kunt+aḍrab+uh b+il+ˀīd,
ḍarba ḫafīfa yistaḥmil+hā w+īṭīb,
kunt+aḍrab+uh b+il+kaff,
ḍarba ḫafīfa yistaḥmil+hā w+īḫaff.

"Le golpeaba con la mano; a ti, que has pegado a mozos;
le daba con la mano
un golpe ligero, que sufría de buena gana;
le daba con la palma de la mano
un golpe ligero, que sufría y era poca cosa.(35)"

207.

yā+lli+l+ˁayā kād+ak, galag manām+ak, y+aḫū+yā,
yā+lli+l+ˁayā kād+ak, galag manām+ak wi+ḥarram+ak zād+ak,
da+l+ˁayā gahhār, y+aḫū+yā, da+l+ˁayā gahhār,
faḍal warā+k, yā ḍanā+yā, lammā ḫarab id+dār.

"Tú a quien la enfermedad atrapa y turba tu sueño, hermano,
tú a quien la enfermedad atrapa, turba tu sueño y te impide el sustento,
esta enfermedad es imperiosa, hermano, esta enfermedad es imperiosa,
te persigue, oh dolor, tras destruir la casa."

208.

ḥillū+h min bēn il+giˁdān, ḥillū+h,
dā bakri šāmī, ḥillū+h min bēn il+giˁdān,
ḥillū+h, yā nās, yiṭlaˁ yigˁud maˁ il+ğidˁān.

"Soltadlo de entre los camellos pequeños, soltadlo;
es ya un joven camello sirio, soltadlo de entre los camellos pequeños,
soltadlo, gente, que salga y se siente con los mozos."

209.

ˁēn+ī, w+āhū māt, yā ˁēn+ī,
māt, w+anāṣuġayyar, w+iš minˁā ˀabū+yā,

---

(35) Referencia a cierto juego de manos entre mozos, ya preislámico, consistente en golpearse con las manos las caderas o la espalda, en lo que cabía pasarse y llegar a hacer daño. A esto alude probablemente también el verso de un cejel de Ibn Alḫaṭīb, erróneamente atribuido a Aššuštarī (v. nuestra *Poesía estrófica ...*, pp. 178 y 326, *ána lis naḍmán abadán limadákka / wala yulṭám ẓáhri biˁúḏri maḥakka* "Yo nunca cargo con un engaño, ni me aporrean la espalda so pretexto de frotarme").

w+iš min^ʕā, yā+mma, ˀabū+yā yimūt w+anā ṣuġayyar,
w+īsīb+nī ʕadīm iš+šōr mitḥayyar?

"Mi vida, pero he aquí que murió, mi vida;
murió siendo yo pequeño, ¿porqué?, mi padre:
¿Cómo puede ser, mamá, que mi padre muriese siendo yo pequeño,
y me dejase sin consejo, perplejo?"

210.

dā+lʕumri l+ašīl+ik, yā ʕimmit abū+yā,
wi+ʕahdī l+ašīl+ik, w+in ṣāb+nī ḍēm, l+aǧī w+aškī+l+ik.

"Toda la vida te guardaré, turbante de mi padre:
prometo guardarte, y si me alcanza injusticia, vendré a darte quejas".

211.

lam yiǧī+l+uh ḍēm, yā rēt, il+ḥinayyin, lam yiǧī+l+uh ḍēm,
wi+lā kān yiǧī yōm, il+ḥinayyin, yiṣīb+uh ḍēm,
lā yiṣīb+uh ḍēm, yā nās, wi+lā+yġīb ʕan il+ʕēn.

"Nunca le alcance injusticia, ojalá, al afectuoso, nunca le alcance injusticia,
no llegue el día, en que al afectuoso le alcance injusticia:
no le alcance injusticia, gentes, ni se ausente de la vista."

212.

l+ašawwaḥ ʕalē+k bi+mandīl, w+abkī,
w+ašawwaḥ ʕalē+k bi+mandīl,
w+aftikir+ak fī+l+manām, w+abkīʕal+ēk bi+damʕ ġazīr.

"Agitaré el pañuelo por ti y lloraré,
agitaré el pañuelo por ti,
te recordaré en sueños, y lloraré por ti muchas lágrimas."

213.

bi+ˀasnān+ī, l+alimm+iš+šōk bi+ˀasnān+ī,
w+astannī, y+aḫū+yā, raǧˀit+ak tānī,

wi+b+īday+ya l+alimm+ iš+šōk b+īdī+ya(36),
w+astannī, y+aẖū+yā, raǧˀit+ak lī+ya.

"Con los dientes recogeré las espinas, con los dientes,
y esperaré, hermano que vuelvas otra vez,
con las manos recogeré las espinas, cons la manos,
y esperaré, hermano que vuelvas a mí."

214.

fēn umm+ī, fēn+hā?
fēn umm+ī, fēn umm+ī, fēn+hā?
w+in+nār bitirˁā fī dēl+hā.

"¿Dónde está mi madre, dónde?
¿Dónde está mi madre, dónde está mi madre, dónde?
El fuego pasta en la cola de su vestido.

215.

ˁālī, yā+mā gaˁadnā, yā+mma, w+il+gamar ˁālī,
hālbat(37) *yirǧaˁ guˁād+nā tānī,*
ˁa+l+ḥēṭ, yā+mā gaˁadnā, yā+mma, w+il+gamar ˁa+l+ḥēṭ,
yā mīn yiraǧǧaˁ+ik, yā+mma, w+il+gamar ˁa+l+ḥēṭ,
hālbat tirǧaˁī wi+tnawwarī+l+bēt.

"Alta, cuántas veces nos sentamos, mamá, con la luna alta:
quizás vuelvan nuestras sesiones otra vez;
sobre el muro, cuántas veces nos sentamos, mamá, con la luna sobre el muro:
¡Quién te hiciera volver, mamá, con la luna sobre el muro!
Quizás vuelvas e ilumines la casa."

(36) Esta forma dialectal, recogida en el texto impreso, es también requerida por la rima.

(37) H & B suponen que esta voz refleja el turco *elbet(te)* (no **helbet*!) "ciertamente", confirmado por el persa *albatte*, del mismo significado, para lo que no obstaría el desarrollo de la */h/* inicial, ni la evolución semántica (cf. castellano **seguramente**); sin embargo, Dozy (v. *Supplément* II, 768-769), prefería una evolución del clásico *lā budda*, con las mismas dos dificultades, fonética y semántica.

216.

l+arūḥ l+il+ḥaffār w+agūl+l+uh,
šaˁr+umm+ī, y+aḫū+yā, mi+t+turāb limm+uh.

"Iré al enterrador y le diré:
el pelo de mi madre, hermano, recógelo de la tumba".

217.

māḥad, yā nās, zayyi+l+umm,
mā ḥad zayyi+hā, yā nās,
mā ḥad, yā nās, zayyi+l+umm,
zayyi+l+badan yirkab ˁalē+h il+kumm.

"No hay nadie, gentes, como una madre; nadie es como ella, gentes;
no hay nadie, gentes, como una madre:
es como el cuerpo donde encaja la manga."

218.

min gāl abū+yā zayyi ˁamm+ī kaddāb:
ˀabū+yā ḥinayyin wi+ḥinnīt+uh bitbān;
min gāl abū+yā zayyi ˁamm+ī yikdib:
ˀabū+yā ḥinayyin wi+ḥinnīt+uh tiġlib.

"Quien diga que mi padre es como mi tío es mentiroso:
mi padre es tierno y su ternura es manifiesta;
quien diga que mi padre es como mi tío miente,
mi padre es tierno y su ternura vence.

219.

fōg bāb+uh, ḥuṭṭū+drāˁ is+sabˁ fōg bāb+uh,
law kān ġāyib yiˁmilū ḥisāb+uh.

"Encima de su puerta, poned el brazo del león encima de su puerta:
aunque esté ausente, se harán la cuenta".

220.

šīlū+h w+iksarū+lballāṣ, w+iksarū+l+ballāṣ,
dā mā lū+š walad yāẖud il+ˤazā mi+n+nās.

“Llevaos y romped el jarro; romped el jarro:
Éste no tiene hijo que reciba el pésame de la gente.”

221.

yā mā ẖaṭar fī+kī, yā ẖādimiyya, yā mā ẖaṭar fī+kī,
wi+ yā mā šarab min rāyig gahāwī+kī!

“¡Cuántas veces pasó por ti, Alẖādimiyya, cuántas veces pasó por ti,
y cuántas bebió tus claros cafés!”

222.

ˤāyig, wi+ǧaˤalt+ak bēn il+ǧidˤān ˤāyig,
ˀatārī+k, y+aẖū+yā, fī ḥabs+il+gabri mitḍāyig,
ġandūr wi+ǧaˤalt+ak bēn il+ǧidˤān ġandūr,
ˀatārī+k, y+aẖū+yā, fī ḥabs+il+gabri maḥṣūr.

“Melindroso, te tenía entre los mozos por melindroso,
y hete aquí, hermano, en la prisión de la tumba estrechado;
presumido, te tenía entre los mozos por presumido,
y hete aquí, hermano, en la prisión de la tumba apretado.

223.

ġaṭṭū+h, y+awlād, abū+kum,
abū+kum min il+ˤišā ġaṭṭū+h:
dā šōr+uh ẖuluṣ wi+maǧlis+uh faḍḍū+h.

“Cubridle, hijos, a vuestro padre,
a vuestro padre desde el atardecer cubridle:
se acabaron sus consejos, y levantaron su sesión.”

224.

gulti+l+uh ġāra, nādà+l+ġurāb, gulti+l+uh ġāra,

haddēt ʿāmūd il+bēt, yā+ḫsāra,
gulti+l+uh ġāratēn, nādà+l+ġurāb, gulti+l+uh ġāratēn,
haddēt ʿāmūd dār+ī, wi+rāyiḥ bī+h fēn?

“Le dije: ¡fuera! –cantó el cuervo– le dije: ¡fuera!
Has derribado el pilar de la casa, ¡qué lástima!
Le dije: ¡fuera dos veces! –llamó el cuervo– le dije: ¡fuera dos veces!
Has derribado el pilar de mi casa, y ¿adónde lo llevas?

225.

ʿalà ḥēl+uh, yigʿud wi+yitkallim, w+allāh+in gaʿad,
yigʿud ʿalā ḥēl+uh,
w+in rikib, w+allāh,+in rikib,
mā yirkab illa+l+ʿālya fī ḫēl+uh,
ʿalā maṣṭabt+uh kānit gaʿdit+uh il+ḥilwa,
ʿalā maṣṭabt+uh,
w+il+kilma kilmit+uh w+iš+šōra šōrit+uh.

“A sus anchas: se sentaba y hablaba, pardiez, cuando se sentaba,
se sentaba a sus anchas;
cuando cabalgaba, pardiez, cuando cabalgaba,
no cabalgaba sino lo mejor de sus caballos;
en su banco era su sentada hermosa,
en su banco,
y la palabra era la suya, y el consejo, el suyo.”

226.

w+arūḥ li+mīn, yā ʿēn+ī, yā+ḫt+ī, w+arūḥ li+mīn zayy+uh,
ʾaškī+l+wağīʿa w+atrikin ğanb+uh,
w+arūḥ li+mīn, yā ʿēn+ī,ʾan+arūḥ li+mīn zayy+uh,
ʾalāgi+l+ḥinniyya w+il+widād ʿand+uh?

“¿A quién iré, cariño, hermana mía, a quién iré como él,
a quejarme del dolor y acurrucarme a su lado?
¿A quién iré, cariño, a quién iré como él,
en quien encuentre afecto y amor?

227.

ḥamām+ik ˁaṭšān, sābyā+h li+mīn, ḥamām+ik il+ˁaṭšān?
dā+ˁyāl+ik hā yitlaṭṭamū bēn in+niswān,
ḥamām+ik ˁa+lbīr, sābyā+h li+mīn, ḥamām+ik dā+llī ˁa+l+bīr,
ya+mdawwaẖa ˁiyāl+ik bēn in+nasāwīn.

"Tus palomas están sedientas, ¿a quién las dejaste, tus palomas sedientas?
Tus hijos serán zarandeados entre las mujeres;
tus palomas están en el pozo: ¿a quién las dejaste, tus palomas que están en el pozo,
tú, cuyos hijos están turbados entre las mujeres?

228.

ḥuṭṭī+h fī+ṣ+ṣurra muftāḥ dūlāb+ik,
ḥuṭṭī+h fī+ṣ+ṣurra,
lā+yṭūl ġiyābik tiftaḥu+ḍ+ḍurra.

"Ponla en el bolso, la llave de tu armario,
ponla en el bolso,
no se alargue tu ausencia y lo abra la otra esposa."

229.

ˁadīla nāyma wi+lābsa il+ḥalaq tāra,
wi+lābsa il+ḥalaq tāra,
wi+ẖāyfa, yā ḍanā+yā, mi+l+mōt wi+muḥtāra.

"La hermosa duerme, llevando los pendientes alguna vez,
llevando los pendientes alguna vez,
pero temerosa, oh dolor, de la muerte y perpleja."

* * *

Finalmente, por lo que a la colección de textos se refiere, hay que notar la presencia de otros dos, sin numeración, en las pp. 81 y 95, que numeraremos consecutivamente como 53b y 76b, y transcribimos así:

53b.

yā ʾumm+il+walad walad+ik yinādī+kī,
ṭālib ġadā min bēn ayādī+kī,
daḫal il+walad wi+gāl: yā+mma,
ḥaḍḍirī+l+ġadā, maʿāyā+ḍyūf barra.

"Madre del niño, tu niño te llama,
pidiendo almuerzo ante ti;
entró el niño y dijo: mamá,
prepara el almuerzo, que tengo huéspedes fuera."

76b.

ruddi ʿalay+ya, yā ġālī, yā+ḥnayyin,
mīn gassā+k yā+ḫūyā ʿalē+nā wi+ḫallāk tisbī+nā kida badrī,
sāyib+nā wi+rāyiḥ ʿalā fēn, yā+bā?
sāybā+nā li+mīn, yā+mma?

"Respóndeme, querido, tierno:
¿Quién te ha vuelto cruel con nosotros, hermano, y te hace prendernos tan pronto?
Nos dejas y te vas, ¿adónde, papá?
¿A quién nos dejas, mamá?"

* * *

Es evidente que los textos editados por el Prof. Mursī y aquí reproducidos en nuestra transcripción dialectológica constituyen muestras de las hablas del Bajo Egipto que pueden ocasionalmente contener algún dato inédito, particularmente lexicológico, lo que hemos procurado recoger en la anotación, mucho más parca, sin embargo, en cuanto a peculiaridades morfosintácticas y, sobre todo, fonéticas, lo que requiriría un estudio mucho más detallado de las grabaciones.

Por razones de literatura comparada nos ha parecido, por otra parte, conveniente prestar atención a las estructuras estróficas y métricas de estos plantos, producidos en las clases inferiores de una sociedad donde durante siglos han convivido la poesía árabe clásica de registro alto, totalmente ḫalīliana, con

las poesías estróficas de registo alto (*muwaššaḥ*) o bajo (*zaǧal*), en principio también ẖalīlianas, pero con ciertas innovaciones prosódicas y, sobre todo, un característico abandono de la rima única característica de la casida clásica.

No nos ha sido posible detectar ninguna estructura métrica en estos plantos, ni de tipo ẖalīliano, ni de mero cómputo silábico, pero en cambio resulta indudable la presencia de rimas que permiten escandirlos en estrofas de número irregular de sílabas, de donde resultan secuencias similares a las del *saǧʿ* o prosa rimada de los antiguos adivinos o del mismo texto coránico. Esas rimas pueden ser únicas para todas las estrofas, sobre todo en plantos cortos (**aa, aaa**,), o variables en combinaciones diversas (**aabb, abaa, aabbaccc**, etc.) , y mezclarse o no en ambos casos con segmentos no rimados (vgr., **aax, axa, abbaxx, aabbx**, etc.); algunas de estas combinaciones guardan cierto parecido con las de los céjeles atribuidos a Aššuštarī, que circularon profusamente por todo el Norte de África(38), por lo que no puede excluirse una imitación de dicho modelo que, sin embargo, no trasciende a la estructura métrica que aquéllos ciertamente tienen. Se plantea, pues, la interesante cuestión de si estos plantos reflejan una degeneración de viejas estructuras métricas (ẖalīlianas), lo que parece improbable ante las constantes irregularidades de bulto en el cómputo silábico, o una poesía embrionaria, que empieza a adquirir rima obligatoria, tal vez por imitación de la poesía de registro alto, pero ignora aún las exigencias métricas de ésta, no fáciles de adquirir en los dialectos egipcios, donde la percepción fonémica de la cantidad vocálica sólo se da en sílabas abiertas tónicas (vgr., *ʿalam* “bandera”, pero *ʿālam* “mundo”), algo no muy frecuente.

A modo de cálculo estadístico rudimentario, hemos computado que, de los 227 plantos recogidos, carecen totalmente de rimas sólo 21 (9,25%), son monorrimos 42 (18,15%), tienen dos o más rimas 28 (11,45%), mezclan una sola rima con segmentos no rimados 89 (39,20%), y mezclan más de una rima con segmentos no rimados 47 (20,70%). De ello parece deducirse que el prestigio de la rima está ya firmemente asentado, por encima del 90% de casos, aunque la frecuencia de la mezcla de segmentos rimados y no rimados en casi un 60% de los casos indica que es un proceso no culminado.

---

(38) V. nuestra antes citada edición de Aššuštarī, pp. 14-17.

NOTAS Y DUDAS

4. *mʕā+yā*“conmigo”:en otros casos, el esperado *maʕā+yā*. Probable errata.

12. *mā kunt+aʕraf… ʔinnī h+asībik* “yo no sabía que voy a dejarte”, 51 *hā tākul šabābak* “consumirá tu juventud”. 115 *h+aǧīkum = h+aǧi+lkum* “os vendré”. 160: *wihā tiḥtār* “quedará perpleja”. Marca de futuro (del Bajo Egipto?), nunca *ḥā*. También es notable la relativa escasez en estos textos del refuerzo */-š/* de la negación.

19. *ḏull*: en algún caso Mursī refleja los fonemas interdentales clásicos */ḏ/* y */ṯ/*, que se supone se realizan como clasicismos (*/z/, /s/*) o dialectalmente (*/d/, /t/*), cf. también 56. *ilmaṯal*. 158. *aḏiyya* “daño”. 194: *bi+ḏōg* “con cortesía”. En cuanto a /*ẓ*/, que sólo aparece en *ẓarf* “circunstancia” parece realizarse como clasicismo, con sibilante sonora velarizada.

57, 58, 60, 183: *ilfasāgī* “estanques”, o más bien, un *sabīl* funerario? Aunque Mursī (p. 83, en nota con asterisco) sólo habla de fuentes en jardines, Dozy ya recoge *fisqiyyah* como “cementerio”, tal vez eufemismo, motivado por el hecho de que en los cementerios ha de haber suministro de agua, tanto para las abluciones previas a las plegarias que en ellos tienen lugar, como por el hecho de que, a menudo, albergan poblaciones permanentes.

63. *ilgulayb* “corazoncito” . Vocalización clásica de Mursī, pero el diminutivo dialectal sería **gulayyab, *gu/ilēb* o algo parecido.

100. *ānih* “yo”. 101. *ānī*“yo”. 155: *ānī.* Forma igual en andalusí, pero no en El Cairo.

108. *ṣuġār* “joven”.No en H & B, pero existe en ár.cl.

111. *zūl* “persona” (típico del sudanés, no recogido en H & B). *ʔikmin(n)* “porque” (<*kamāʔan*?) = 139 *ʔikminnikum iḫwa* “porque sois hermanos”.

112. *faḥḥār* “enterrador” (<*ḥaffār*, el verbo original en H & B). Pero en 216 *ḥaffār*.

119. El texto impreso repite dos veces *waggaʕ* “cayó”, pero no lo autorizan H & B, y se esperaría *wagaʕ*, a no ser que se tratase de un caso de forma II por I, de las que estudié en el homenaje a Behnstedt, en *EDNA* 8 (2004) 33-57.

124. *ṣiġayyar* o *ṣuġayyar?*¿sería correcta la primera vocalización de Mursī? En 100 tiene la segunda.

130. *wi+rağaˁt+anā ˀīd+ī ˁalā rās+ī* (¿qué quiere decir: asustado, arruinado?).

131, 193. *ilˁadīla* “la hermosa”: en H & B sólo “cuñada”. Es extraña la identificación de *sasabān* con el sauce, que Mursī atribuye a los aldeanos de la región, a la vista de *saysabān*, que es el sorbo, un árbol muy distinto, pero impropio de Egipto. Para H & B es “sesban, Danchi plant”, leguminosa del género *Sesbania*.

139. *sağara* “higuera”: esta acepción andalusí parece aquí convenir más que “árbol”.

146 y 189. *magādim*: según Mursī, “respetables”, H & B, “smart-alecky”.

158. *ğiwāh,* “dentro de él”. 195: *ğiwa qiwwa.* 200:*ğiwāh*: esta disimilación es conocida en andalusí.

165. *kilāb balamān*: ¿qué raza de perros es ésta? Quizás del inglés *bulldog* o *bull-mastiff,* pero muy estropeado; más probablemente del francés *allemand* (o sea, “pastor alemán”, < **kalb+almānī*, con escansión incorrecta, y vocal svarabháktica, como en *balakūna*, del italiano *balcone*).

169. *ˁasrān* “recio”. No en H & B.

190. *ˀiwˁi+k* :“ten cuidado”: la vocalización de Mursī parece variante de *ˀiwˁā+ki,* que recogen H & B.

206. *w+īḫaff* “y era tenido en poco”. La rima requiere esta vocalización, que Mursī no da, mientras H & B sugieren *yiḫiff*, ¿sería variante dialectal?

224. *ġāra* “¡fuera!”, *ġāratēn* “¡fuera dos veces!”: curioso sentido que da Mursī al étimo ár. del cs. **algarada**, ¿derivado de las advertencias en las aldeas ante incursiones beduinas?

LA MURAILLE ALMOHADE D'ALCÁCER DO SAL AU PORTUGAL. LES GRAFFITES (1)

Nicole Danièle **COTTART***
avec une participation d'António Rafael Carvalho**

BIBLID [11338571] 19 (2012) 187-228

Resumen: Algunos grafitos de cronología almohade (1191-1217) se han identificado en una de las torres del recinto amurallado de Alcácer do Sal, en Portugal. Constituyen un conjunto de datos excepcionales en el Ġarb al-Andalus y permiten una excelente aproximación a los acontecimientos que se produjeron durante las últimas décadas de existencia de la ciudad musulmana de las orillas del Sado en vísperas de la conquista portuguesa de 1217.
Se apoya el artículo en una revisión general del contexto histórico del yacimiento, seguida de una parte más detallada sobre el periodo musulmán y termina con el análisis de cierto número de grafitos que nos han aparecido como los más característicos del campo gliptográfico en cuestión. Adjunto publicamos un mapa de la Península Ibérica, el de Ibn Ḥawqal, geógrafo árabe del siglo X, en el que se menciona el nombre del emplazamiento de Alcácer. Ahora bien, la lectura en él dada difiere de la habitualmente conocida, lo que plantea la hipótesis de la existencia de un topónimo distinto pero usado igualmente en la época medieval.

Palabras clave: Época almohade. Historia de Al-Andalus. Historia de Portugal. Arqueología islámica. Epigrafía andalusí.

Abstract: Some graffiti dating back to Almohad period (1191-1217) have been identified in one of the towers of the city walls of Alcacer do Sal, Portugal. They constitute an exceptional dataset in Eastern al-Andalus and allow an excellent approximation to the events that occurred during the last decades of the existence of the Muslim city on the banks of river Sado, just before the Portuguese conquest in 1217. This paper relies on a general review of the historical context of the site, followed by a more detailed survey on the Muslim period, ending with the analysis of a number of graffiti that

* nicolecottart@yahoo.fr. Responsable du programme de recherche les *Ressources Arabes Pour l'Archéologie* UMR 5607/CNRS-Université Michel de Montaigne, Bordeaux III.

** Archéologue, attaché au *Gabinete de Arqueologia*.Câmara Municipal de Alcácer do Sal.

have appeared as the most characteristic of the field. We also present a map of the Iberian Peninsula, that of Ibn Hawqal, a X century Arab geographer, which mentions the name of the site Alcácer. However, as our reading is not the same as the usual reading of this text, a new hypothesis is advanced suggesting the existence of a different but also used place name in medieval times.

Key words: Almohad period. History of Al-Andalus. History of medieval Portugal. Islamic Archaeology. Andalusi epigraphy.

ملخص البحث: لقد تم تحديد بعض الكتابات الجدارية التي ترجع إلى العصر الموحدي (1191–1217) منقوشة على أحد أبراج أسوار قصر دوسال بالبرتغال. وتحفل هذه النقوش بمعطيات استثنائية في الغرب الإسلامي، كما توفر معرفة مهمة عن الأحداث التي وقعت خلال العقود الأخيرة من وجود هذه المدينة الإسلامية على ضفاف نهر سادو عشية الغزو البرتغالي سنة 1217.

يرتكز هذا المقال على مراجعة عامة للسياق التاريخي لهذه الحفريات، ثم التفصيل أكثر في الحقبة الإسلامية، والانتهاء بتحليل مجموعة من النقوش التي بدت الأكثر تميزا في علم النقوش الصخرية. أرفقنا المقال بخريطة لشبه الجزيرة الإيبيرية كما خطها الجغرافي العربي ابن حوقل في القرن العاشر، والتي يشير فيها إلى اسم موقع القصر. إلا أن قراءتنا للأحفور تختلف عن القراءة المألوفة والمتداولة، مما يرجح فرضية وجود موقع مختلف بالرغم من أنه مستعمل في العصر الوسيط.

كلمات مفاتيح: العصر الموحدي. تاريخ الأندلس تاريخ البرتغال. علم الآثار الإسلامية. النقوش الأندلسية.

Au printemps de 2009, nous avons procédé au premier examen de l’espace fortifié d’Alcácer do Sal au Portugal, daté de 1191(1). Il s’agissait d’identifier deux lignes de graphies, *a priori* en caractères arabes, ainsi que l’ébauche d’un grand dessin de bateau, découverts quelques années auparavant sur la façade nord de la Tour 13. Ce travail nous a surtout permis, en examinant la surface alentours, de découvrir non seulement l’intégralité du dessin du bateau mais un véritable espace glyptographique comportant différents types de dessins : des barques de pêche, des poissons, des symboles et d’autres graphies, assurément en caractères arabes.

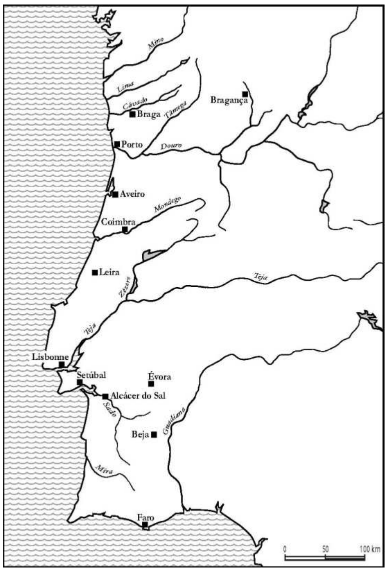
L’ampleur de cette découverte pour le domaine de l’archéologie islamique au Portugal est considérable. À notre connaissance il n’existe pas d’autre site dans le Ġarb al-Andalus qui comporte autant d’informations de la période musulmane sur une surface de cette taille.

Pour mieux situer la problématique qui nous intéresse, l’environnement et l’identification des graffites, voici, en le rétablissant dans son environnement archéologique, un rappel du contexte historique général d’Alcácer do Sal et de sa

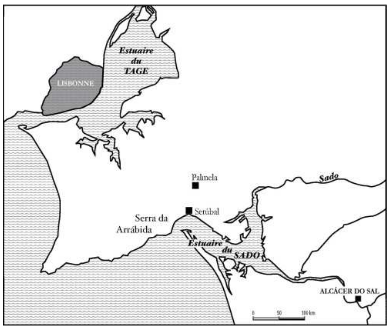
(1) António Rafael Carvalho a saisi l’opportunité d’une de nos missions dans la région, pour nous demander de l’aider dans la lecture de graphies découvertes en 2003. Il nous a ainsi permis d’accéder au site en question, d’élargir le champ de la découverte et d’en faire une analyse épigraphique, replacée dans son contexte historique ; nous l’en remercions.

région, et de celui de la période islamique qui nous intéresse.

Alcácer do Sal[2] est une ville située à une soixantaine de kilomètres, au sud de Lisbonne et du Tage, en ligne directe, dans la région nord-ouest de l'Alentejo, sur les rives du fleuve Sado. Les vestiges archéologiques découverts sur ses sites, portuaire et citadin, remontent à la période néolithique ; ils révèlent, ensuite, le passage et les présences plus ou moins longues des phéniciens, des grecs, des romains puis d'autres populations issues des peuples du Bassin Méditerranéen et de l'Afrique (Afrique du Nord et saharienne), arabes et berbères[3]. L'activité portuaire d'Alcácer commence dès l'Âge du Fer, au milieu du premier millénaire grâce au développement économique initié par les Phéniciens dans la région, notamment sur le site d'Abul[4]. À cette époque, la péninsule de Troia n'existe pas, c'est une île et l'estuaire du Sado est largement ouvert sur l'océan Atlantique.



(1) Localisation d'Alcácer do Sal



(2) Alcácer do Sal et l'estuaire du Sado

(2) Coordonnées géographiques d'Alcácer do Sal : 38°22'23.54'' N 8°31'32.33'' O, *Google Earth*, 2010.

(3) X. de Planhol, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, 1968 ; Etienne, R. et Mayet, Fr. édit. *Itinéraires lusitaniens. Trente années de collaboration archéologique luso-française*, Paris, 1997.

(4) Fr. Mayet, et C. Tavares da Silva, avec la collaboration de Y. Makaroun, *L'établissement phénicien d'Abul (Portugal), Comptoir et sanctuaire,* Paris, 2000 ; *idem*, *L'atelier d'amphores d'Abul (Portugal)*, Paris, 2002.

À la Période romaine, la ville d'Alcácer est le siège d'une *civitas* et reçoit le nom de Salacia Urbs Imperatoria ; elle dépend du conventus de Beja. Pendant le Haut Empire, Salacia est un des ports maritimes les plus importants de la province romaine de Lusitanie grâce à sa situation exceptionnelle sur l'embouchure du Sado, à la rencontre de l'océan et de la voie fluviale(5). Cette position géographique et stratégique facilite le commerce des produits agricoles, depuis l'intérieur, vers d'autres lieux de la Méditerranée occupés par Rome. Il s'agit du blé, de l'huile d'olive, du vin, de la production du sel et dessalaisons(6), ainsi que des produits industriels dérivés de la sylviculture.

L'activité du port d'Alcácer décroît à partir du troisième siècle après J. C. au bénéfice de celui de Lisbonne(7). C'est dorénavant la fin de l'importance économique du port comme de la cité. Ce déclin, amorcé dès l'Antiquité tardive, sera interrompu plus de six siècles plus tard par l'arrivée des musulmans.

Compte tenu du silence des sources textuelles de l'Antiquité, l'étude du contexte historique d'Alcácer do Sal à l'époque romaine, n'est possible qu'à travers l'analyse de la documentation archéologique. Il faut noter que les études réalisées ont privilégié l'espace de la place forte aux dépens de la zone portuaire, le long du Sado. Dans ce contexte, la documentation archéologique exhumée dans l'enceinte fortifiée montre un accroissement du matériau documentaire à la période du Haut Empire romain, suivi d'un grand vide pendant l'Antiquité tardive(8) et la période wisigothique ; seuls quelques vestiges attestent d'une présence humaine, comme du matériel céramique et des restes de bâti.

D'aucuns ont fait valoir que la ville romaine de Salacia aurait disparu après le troisième siècle de l'ère chrétienne et que la nouvelle occupation officielle du site commence seulement après l'arrivée des musulmans, les Banū Dānis au neuvième siècle, à un stade avancé de l'émirat umayyade de

(5) *Ibid*. pp. 11-13.

(6) R. Etienne et Fr. Mayet, *Le vin lusitanien*, Paris, 2000 ; *idem*, *Salaisons et sauces de poissons hispaniques*, Paris, 2002 ; *idem*, *L'huile hispanique*, Paris, 2004.

(7) C. Fabião, « Cetarias, Anforas e Sal : A Exploração de Recursos marinhos na Lusitania » dans *Estudos Arqueologicos de Oeiras*, n° 17, Oeiras, 2009, pp. 555-594.

(8) M. Justinio Maciel, *Antiguidade Tardia e Paleocristianismo em Portugal*, Lisbonne, 1996 ; A.R. Carvalho, « A Antiguidade Tardia e a Islamização na Costa Sesimbrense » dans *O Tempo do Risco – Carta Arqueológica de Sesimbra, Coordenação Manuel Calado e Luís Jorge Gonçalves*», Sesimbra, 2009, pp. 172-191.

Cordoue[9]. Or, l'évaluation de la rare documentation archéologique trouvée dans l'espace castral ainsi que les nouveaux éléments issus des fouilles le long du Sado, ont renouvelé l'information documentaire sur la diachronie d'Alcácer, depuis le deuxième siècle après J.C., jusqu'à l'arrivée des Banū Dānis en 877 et la construction de l'Alcazaba[10]. Ces données établissent que le déplacement de la population urbaine vers le haut du site, depuis les rives du Sado, a contribué àl'appauvrissement de l'espace portuaire. Mais l'existence de céramiques datées du Bas-Empire et l'importation de sigillées de Tunisie, avec des chronologies tardives des V^e et VI^e siècles, apportent la preuve de la continuité de l'activité du port d'Alcácer ; de même le peuplement qui se maintient, même modestement dans cet espace, jusqu'à l'arrivée des premiers représentants du pouvoir islamique. Dès le milieu du VIII^e siècle, le nouveau pouvoir régional installé de fait à Beja-Bāǧa, porte un intérêt relatif aux activités habituelles du port d'Alcácer, mais il contribue au maintien d'une population autochtone sur l'ensemble du site. Les sources arabes qui le décrivent, indiquent l'existence d'un *qaṣr*[11], un palais, avec le sens de place forte, mais sans que lui soit associé le statut de *madīna*, celui d'une ville, et ils le nomment Qaṣr Bāǧa parce qu'assujetti à Beja-Bāǧa [12] .

Au IX^e siècle, les attaques des Vikings commencent sur cette partie de la côte de l'Alentejo. Les assauts de 844 entraînent l'abandon de nombreux villages côtiers, incapables de se défendre ; c'est le cas des localités de Setubal, Ribeira de Sesimbra et Sines[13]. Ils ont pour conséquence la mise en valeur de sites établis dans des positions stratégiques élevées qui vont concentrer l'intérêt

(9) C. Tavares da Silva, et alii., «Escavações arqueológicas no Castelo de Alcácer do Sal (campanha de 1979) », in *Setúbal Arqueológica*, 1980, vol. 6-7, Setúbal, 1980-81, pp. 114-218 ; A.R. Carvalho, « Al-Qaṣr : Alcacer do Sal Islâmica », *Roteiro, Cripta arqueologica do Castelo de Alcácer do Sal*, Lisbonne, 2007, pp. 43-56.

(10) A.R. Carvalho, *ibid.* ; G. Deverdun, « al-Ḳaṣaba », *Encyclopédie de l'Islam* 2, vol. IV, Leyde, pp. 684-86 ; E. Lévi-Provençal, , *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3^e éd., Paris, 1999 ; Miquel, A., « Al-Muqadassī », Damas, 1963 ; Picard, Ch., *L´océan Atlantique musulman : De la conquête arabe á l´époque almohade* », Paris, 1997 ; idem, *Le Portugal musulman (VIII^e-XIII^e siècle)*, Paris, 2000 ; A. Sidarus, « O Alentejo durante a grande dissidência luso-muçulmana do século IX-X », *Encontro Regional de História*, Evora, 1990.

(11) Ibn al-Abbār, *Kitāb at-takmila li-kitāb aṣ-ṣila*, (2 vols), éd. F. Codera, Madrid, 1888-1889.

(12) Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿǧam al-buldān*, 2^e éd., Beyrouth, 1995, 7 vols.

(13) J. Ferreiro Alemparte, *Arribadas de Normandos y Cruzados a las Costas de la Península Ibérica*, Madrid, 1999 ; F. Branco Correia, Fortifications, pouvoirs et sociétés dans le Gharb al-Andalus (VIIe-XIIIe siècle), thèse dirigée par Ch. Picard et A. Sidarus, UMR8157, Orient et Méditerranée, et soutenue à Paris, 2011.

de l'autorité musulmane pour des positions comme Palmela, Sesimbra et Alcácer do Sal. À la suite de cette reconfiguration tactique, Alcácer présente une structure castrale qui attire l'attention des Banū Dānis et qui favorisera leur installation vers la fin du IX^{e} siècle. Certes, cette position est en retrait de l'océan, mais elle possède d'excellentes installations portuaires sur les rives du fleuve Sado. C'est sous l'appellation de Nahr Šatūbar pour al-Idrīsī, puis de Nahr Bū Dānis, pour Abū l-Fidāʾ que ce fleuve est cité. Les mêmes auteurs précisent que les Banū Dānis se devaient de transformer cette place forte en ville islamique, en *madīna*.

Ainsi, au fil des époques, les preuves archéologiques qui on été recueillies, des céramiques datées de l'époque romaine (Haut et Bas Empire), de la période wisigothique puis islamique (Émirat, Califat, Royaumes des Taifas, conquêtes almoravide et almohade) et de la reconquête chrétienne, attestent de l'existence de deux pôles économiques dans la cité, et étroitement liés : la place forte acropole et le port.

Le port d'Alcácer do Sal, tout au long de son histoire, depuis l'âge du fer jusqu'au siècle dernier, apparaît bien comme le centre qui dynamise l'économie locale, basée sur trois axes fondamentaux : les constructions navales, lecommerce du sel sur les rives du Sado et les produits dérivés de la pêche. Il fera de la cité le centre actif du Bas Sado pendant plusieurs siècles.

Parmi les historiens et géographes musulmans(14) les plus représentatifs pour l'histoire de l'Occident qui ont mentionné ou décrit Alcácer, même sommairement, nous avons retenu :

- Ibn Ḥawqal, Abū l-Qāsim b. ʿAlī an-Naṣībī, né à Nisibe en Haute Mésopotamie en 331/943 et dont on perd la trace, après un voyage en Sicile, en 362/973 ;
- Ibn Ḥazm, Abū Marwān ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd, né à Cordoue en 384/994 et décédé en 456/1064 ;
- Ibn Ḥayyān, Abū Marwān Ḥayyān b. Ḫalaf b. Ḥusayn b. Ḥayyān, né à

(14) Des listes partielles existent dans A. Sidarus, et A. Rei, « Lisboa e o seu termo segundo os geógrafos árabes », *Arqueologia Medieval* 7, Mértola-Porto, 2001, pp. 37-72 ; A. Rei, « O Gharb al-Andalus em dois geógrafos árabes do século VII/XIII : Yāqūt al-Ḥamāwī e Ibn Saʿīd al-Maghribī »,dans *Medievalista*, n° 1, pp. 1-9, Lisbonne, 2005 ; A. García Sanjuán, « La caracterización geográfica del Garb al-Andalus en las fuentes árabes medievales », dans *Medievalista*, n° 6, Lisbonne, 2009, pp. 2-11.

Cordoue en 377/987-8 et mort en 469/1076 ;

-Yāqūt Abū ˁAbd Allāh b. ˁAbd Allāh al-Ḥamawī, né en Asie Mineure en 575/1179 et mort à Alep en 626/1129 ;

- al-Idrīsī Abū ˁAbd Allāh Muḥammad b. ˁAbd Allāh b. Idrīs al-Šarīf, né à Ceuta en 493/1099 et mort en Sicile en 560/1165-1166 ;

- Ibn al-Abbār Abū ˁAbd Allāh Muḥammad b. ˁAbd Allāh, né en 595/1199 à Valence et décédé en 658/1260 ;

- al-Ḥimyarī Abū ˁAbd Allāh Muḥammad b. ˁAbd al-Munˁim, qui a demeuré au Maroc au XIIIe siècle ;

- Ibn ˁIḏarī Abū l-ˁAbbās Aḥmad b. al-ˁIḏarī al-Marrākušī, qui a vécu pendant la deuxième moitié du 7e/XIIIe et jusqu'au début du 8e/XIVe siècle ;

- Ibn Abī Zarˁ Abū l-ˁAbbās Aḥmad al-Fāsī, mort à Fès entre 710 et 720/1310-20 ;

- al-Ayyūbī Abū l-Fidāˀ Ismāˁīl b. ˁAlī, né à Damas en 672/1273 et mort à Ḥamā en 734/1334.

Ces auteurs nomment la ville sous les toponymes arabes suivants : Qaṣr Bāğa, madīnat al-Qaṣr, Qaṣr Abī Dānis, Qaṣr Banī Waddās ou Banī Warrās (voir la carte en fin d'article et son commentaire), al-Qaṣr ou al-Qaṣr Būdānis et la caractérisent ainsi :

> « …Ville d'al-Andalus, située à l'Occident, qui appartient à la zone rurale de Beja (Bāğa), à deux jours d'Evora (Yabūra), dans la « Baie de l'Ambre » (al-Ğūn al-ˁAnbarī), que l'ambre (*ˁanbar*) existe sur ses côtes (*sawāḥil*), qu'entre elle et la mer il y a vingt milles et qu'entre elle et Silves (Šilb) il y a quatre jours [de marche] (*marāḥil*)… Elle est proche de la place forte (*al-qaṣr*) avec laquelle il y a des liaisons ; c'est une ville fortifiée (*madīna ḥaṣīna),* [de taille] moyenne (*mutawassiṭa*), sur le rivage (*ḍiffa*) d'un grand fleuve (*nahr kabīr*), le fleuve Sado (Šatūbar) par où circulent beaucoup de bateaux (*sufun*) et des embarcations de passagers *(marākib/sufun as-safariyya*)… À cause des adorateurs de la Croix (*ˁibād aṣ-ṣalīb*), il y eut un combat célèbre avec les musulmans… c'était à l'extrémité des frontières de l'Islam (*ṯuġūr al-Islām*) dans ce secteur… ».

La présence musulmane en Alcácer remonte peu après la date de la conquête arabe de la péninsule ibérique, en 711, soit en 88-89 de l'Hégire. Pendant près d'un siècle, du milieu du huitième jusqu'à la première moitié du

neuvième siècle, précisément en 844, la ville se limite à un rôle subalterne, celui d'une structure fortifiée, dépendante de la ville de Beja-Bāğa ; elle porte le nom d'al-Qaṣr, « le palais place forte », ou Qaṣr Bāğa. Pour mieux appréhender le contexte des périodes émirale et califale andalouses dans lesquelles la ville va évoluer, nous conseillerons tout particulièrement les travaux d'Évariste Lévi-Provençal et de Mohamed Meouak(15).

Après les premières attaques lancées par les Vikings sur le littoral lusitanien, le pouvoir émiral de Cordoue choisit la situation d'Alcácer comme base militaire pour surveiller toute la côte occidentale. Quant aux Banū Dānis, alors expulsés de la ville de Coimbra, au nord de Lisbonne, en 875-876/262 de l'Hégire, ils s'y installent peu après. Ils font de cette place le siège régional de leur pouvoir ; ils y bâtissent, à l'intérieur de la *madīna*, un édifice fortifié, un *ribāṭ*(16), bâtiment aux caractères religieux et guerrier dans le contexte de la guerre sainte, le *ğihād*. À partir de cette date, le lieu porte le nom de Qaṣr Abī Dānis.

Au dixième siècle, pendant la période califale, la ville de Qaṣr Abī Dānis est choisie pour être le siège de la base navale de l'état islamique dans la péninsule. En 997, c'est depuis ce port qu'Ibn Abī ˤĀmir al-Manṣūr envoie une escadre pour attaquer la Galice.Citons Maurice Lombard : « Au X^{e} et au XI^{e} siècles des expéditions musulmanes partent contre la Galice de l'arsenal d'al-Qaṣr (Alcácer do Sal), la grande création atlantique du califat de Cordoue »(17).

En effet, au cours du siècle suivant, pendant les règnes des premiers « Rois des partis », *mulūk aṭ-ṭawāˀif*, ou encore « Reyes de taifas », la cité continue à jouer un rôle actif lié au trafic et au commerce maritimes(18), alors que toute la région est impliquée dans les guerres civiles entre les principautés, notamment celles de Badajoz-Baṭalyaws et de Séville-Išbīliya(19).

---

(15) É. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3e éd. Paris, 1999 ; M. Meouak, *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, Helsinki, 1999.

(16) N. Rabbat, « Ribāṭ », *Encyclopédie de l'Islam* 2, pp. 418-492 ; pour l'analyse du terme *ribāṭ* dans les sources arabes, voir Cl. Cahen, *L'Islam des origines au début de l'empire ottoman*, Paris, 1970 ; R. Azuar Ruiz, et alii., *Fouilles de la Rábita de Guardamar I-El ribāṭ califal, Excavaciones y estudios (1984-1992)*, Collection de la Casa de Velázquez, vol. 85, Madrid 2004 ; L. Padilla, « El Ribat : institución espiritual y militar », *arqueologia medieval.com*, 2006.

(17) M. Lombard, *Espaces et réseaux du haut moyen âge*, Paris-La Haye 1972, p. 162.

(18) M. Lombard, *ibidem.*

(19) É. Lévi-Provençal, « Les 'Mémoires' de ˤAbd Allāh, dernier roi ziride de Grenade », dans *Al-Andalus*, vol III, Madrid, 1935, pp. 233-344 ; H. Terrasse, « Caractères généraux des émirats

Au milieu du XI^e siècle, les Almoravides, *al-Murābiṭūn*(20), les « moines soldats », lancent depuis le Maġrib, la guerre sainte, le *ğihād*, contre les « mauvais musulmans » d'Al-Andalus sous la conduite du propagandiste *mālikite*(21) Ibn Yāsīn. La région est alors rattachée puis annexée à l'émirat nord africain. Qaṣr Abī Dānis devient le port le plus important de la principauté de Badajoz-Baṭalyaws. Il est désigné pour accueillir l'armée de la Marche occidentale d'Al-Andalus, du *ṯaġr al-Ğalāliqa* ; la position stratégique du lieu est la raison de ce choix ; la liaison directe de son port avec l'océan, *baḥr aẓ-ẓulumāt*, rend possible et facilite les contacts entre Séville-Išbīliya et le Maġrib et elle favorise aussi la réception des renforts militaires. Il faut attendre la chute de l'Émirat almoravide pour que le site d'Alcácer devienne un royaume indépendant, une principauté gouvernée par ˁAlī ibn al-Wahībī qui s'allie au premier roi du Portugal, Don Alfonso, dix ans après que celui-ci ait repris Lisbonne en 1147.

Alcácer est à son tour conquise, pour la première fois, par Don Alfonso Ier, en 1160, avant que les Almohades, *al-Muwaḥḥidūn*, dominent, militairement, la ville et la région. Ce premier gouvernement chrétien en Alcácer dure trente et un ans, de 1160 à 1191(22). Le calife almohade Yaˁqūb al-Manṣūr reprend la ville au cours de l'année 1191 et récupère le territoire musulman jusqu'au Tage, face à Lisbonne. Alcácer-Qaṣr Abī Dānis devient Qaṣr al-Fatḥ ; la notion de « conquête » est alors associée à son nom.

Après la conquête almohade, le premier gouverneur de Qaṣr al-Fatḥ, Muḥammād b. Sidrāğ b. Wazīr, meurt en 1212 au cours de la bataille de Las Navas de Tolosa ; son fils, ˁAbd Allāh b. Wazīr, devient gouverneur jusqu'au moment de la conquête de la ville par les Portugais en 1217. Or, la tradition de laisser le pouvoir à un descendant d'une même famille, en l'occurrence les Banū Wazīrī, n'est pas un fait habituel dans le Califat almohade. En effet, en 1203 le calife an-Nāṣir a changé les gouverneurs de Séville-Išbīliya, de Silves-Šilb et de Badajoz-Baṭalyaws, ainsi que le commandement de l'armée navale de Ceuta-

---

espagnols du XIe siècle » dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°2, Aix en Provence, 1966, pp. 189-198 ; D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings, Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086*, Princeton,1983.

(20) V. Lagardère, *Les Almoravides jusqu'au règne de Yūsuf B. Tāšfīn (1039-1106)*, Paris, 1989 ; *idem*, *Les Almoravides : Le Djihad Andalou (1106-1143)*, Paris, 1998 ;

(21) N. D. Cottart, « Mālikiyya », *Encyclopédie de l'Islam* 2, vol. VI, pp. 263-268.

(22) A.R. Carvalho, « Alcácer do Sal entre 1191 e 1217: Os dias em que Qasr al-Fath foi sede do Império Almóada», *Neptuno*, nº 6, 2005, pp. 12-13 ; P. Cressier, M. Fierro, et L. Molina (eds.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, 2005.

Sabta, mais il ne modifiera pas, presque dix ans plus tard, le gouvernement de Qaṣr al-Fatḥ. Pourquoi une telle faveur accordée aux Banū Wazīrī ? S'agit-il d'une d'autonomie déguisée accordée à une famille qui gouverne dans une zone sensible, celle du Ṯaġr al-ġarb, la Marche occidentale du royaume almohade ?

La domination almohade dure vingt six ans, de 1191 à 1217. Après la reconquête chrétienne définitive, la population musulmane abandonne les remparts où elle est installée pour s'éloigner dans les faubourgs d'Alcácer[(23)]. L'Ordre de Santiago investit alors le château et ses murailles ; il choisit la forteresse pour y installer le siège du royaume du Portugal. Les mudéjares, musulmans devenus sujets des royaumes chrétiens, sont protégés par l'Ordre de Santiago et la royauté ; leur présence est attestée en Alcácer au-delà de 1218, jusqu'aux environs de 1480. Après cette date, on perd leurs traces ; ils se diluent progressivement dans la société de la ville reconquise et disparaissent de la documentation historique portugaise.

Pour conclure cette partie relative à la période qui intéresse les graffites présentés, preuveincontestable de la présence musulmaneà Qaṣr al-Fatḥ,aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, nous préciserons que les chroniqueurs, chrétiens et musulmans, s'accordent sur l'importance navale du site dès le début de la présence musulmane jusqu'à la fin du califat almohade. Ils le mentionnent avec détails, bien que ce soit pour une raison différente, du pillage pour les uns et la guerre sainte, le *ğihād*, pour les autres[(24)]. Dans la *Historia Compostellana*[(25)](texte traditionnellement attribué à Munio (ou Nuño) Alfonso, évêque de Mondoñedo, Hugo, évêque de Porto, et Giraldus (ou Girardus), chanoine de Saint-Jacques de Compostelle au XII^e^ siècle, on écrit à propos des expéditions menées par les Banū Maymūn vers 1113, que « …les gens d'Alcácer do Sal et les autres Sarrasins habitant au bord de la mer, avaient pris l'habitude de construire des navires, d'armer des troupes et de dévaster les côtes et les populations depuis Coimbra, dans le royaume du Portugal, jusqu'aux Pyrénées. »

---

(23) A.R. Carvalho, « Alcácer do Sal no Final do Período Islâmico (Séculos XII-XIII): Novos Elementos sobre a 1ª Conquista Portuguesa», *Colecção Digital - Elementos para a História do Município de Alcácer do Sal*, nº 1, 2008.

(24) Ch. Picard, *L'Océan Atlantique musulman de la conquête árabe à la l'époque almohade*, Paris 1997 ; A. R. Carvalho, « A actividade marítima de Qaṣr al-Fatḥ/Alcácer do Sal, no Alentejo litoral (1191-1217) : pirataria ou Yihad marítima contra o reino de Portugal ? », dans *Actas do II Encontro de Historia do Alentejo Litoral*, Sines, 2009.

(25) Falque, E., éditeur, Turnhout, 1988.

Désormais, grâce à la découverte des graffites(26), la documentation archéologique de niveau musulman obtenue sur le terrain vient s'ajouter à la documentation des sources écrites. Elle permet de confirmer l'importance de l'activité économique d'Alcácer do Sal, à travers les relations commerciales établies avec la Méditerranée occidentale et l'Afrique du Nord ; elle témoigne aussi de son activité religieuse.

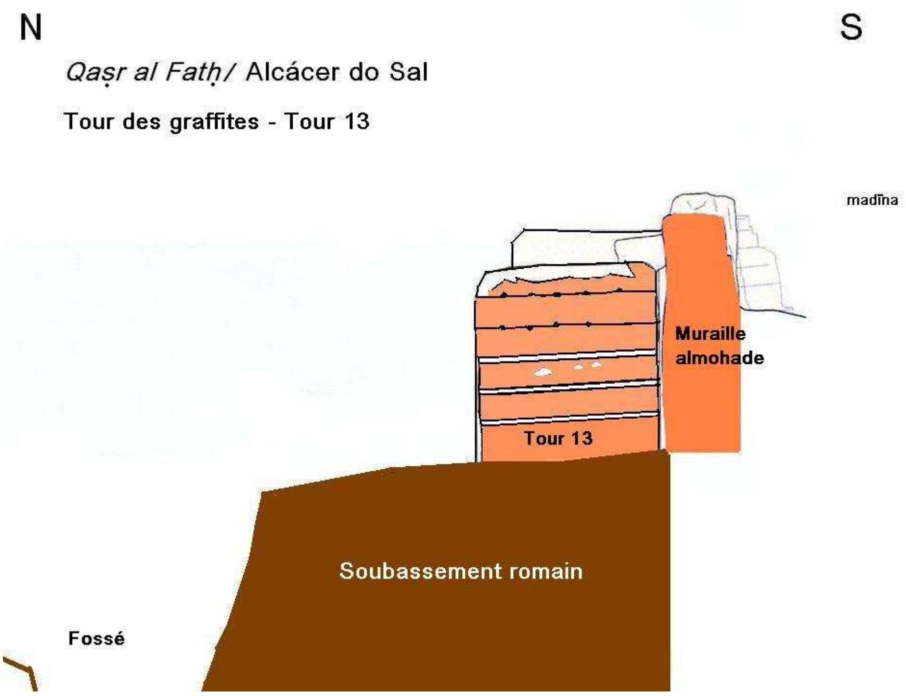
C'est une partie des éléments, relevés en deux étapes, que nous présentons ; quelques uns ont été découverts en 2003 mais l'essentiel a été fait par nos soins au cours d'une mission dans la région en mai 2009. Nous les avons identifiés sur la façade de l'une des tours de l'espace fortifié d'Alcácer, la Tour 13, orientée plein nord et de chronologie almohade.

La première découverte remonte donc à 2003. Il s'agit de traces de graphies sur deux lignes, que nous avons confirmé être en caractères arabes et de l'esquisse, la ligne de la quille, d'un bateau sur un fond de vagues, très stylisées en dents de scie. En mai 2009, pour confirmer les relevés établis antérieurement, nous avons procédé avec la plus grande attention à l'examen de cet espace glyptographique et nous avons ainsi découvert, non pas quelques éléments isolés mais plusieurs ensembles de diagrammes et d'épigraphes : des bateaux, des poissons, différentes graphies en arabe - mots et noms propres - et des symboles. Les types de graffites de bateaux qui s'offraient alors à notre vue n'entraient pas dans la typologie définie par André Bazzana qui a consacré à ce sujet un long article(27) bien connu des spécialistes des graffites médiévaux ; or, cette nomenclature reste ouverte selon les propres termes de l'auteur et ne demande qu'à s'enrichir. Devant la profusion des éléments ainsi exposés, nous avons décidé de faire une analyse systématique de ces tracés, afin de permettre leur publicité et leur diffusion à partir de leur relevé, de leur lecture et de leur

(26) Une précision quant à l'emploi du terme graffite que nous utilisons et non pas celui de grafitto/grafitti admis par les dictionnaires, tels Le Robert, le Larousse ou le Quillet : « *nom italien donné par les archéologues aux inscriptions ou dessins faits sur les murs antiques, ou inscriptions ou dessin tracé sur les murailles, les monuments des cités antiques…* ». Il existe un mot qui appartient à la langue française *graffite* également utilisé par les archéologues. Il a notre préférence, d'autant plus qu'il nous a été transmis par Françoise Mayet et le professeur Robert Etienne.

(27) A**.** Bazzana, « Les graffiti de bateaux dans al-Andalus et au Maghreb al-Aqsâ», dans *Les Cahiers de l'Urbanisme, Mélanges d'archéologie médiévale, Liber amicorum en hommage à André Matthys,* Bruxelles, 2006, pp. 16-34 ; J., Souto, « Marcas de cantero, graffiti y 'signos magicos' en el Mundo Islamico: panoramica general », dans *Actas des V Coloquio International de Glyptographie, I,* Pontevedra, 1988, pp. 463-486.

analyse contextuelle.



(3) coupe de la Tour 13

Il est difficile de donner une information précise pour la datation des graffites. Ce que l'on peut assurer c'est qu'ils ont été tracés sur une tour bâtie sur des fondations romaines, dans un contexte militaire almohade, peu après 1191, et avant 1217. Il est possible que des éléments de l'ensemble défensif qui perdurent jusqu'à ce jour, contiennent quelques sections de murs antérieurs, notamment d'époque almoravide[28].

(28) A.R. Carvalho, *loc. cit.* p. 56.

(4) façade nord de la Tour 13

Une autre hypothèse est posée : les graffites auraient-ils pu être gravés dans un contexte de pouvoir islamique tardif, ou après la conquête portugaise de 1217 ? On sait qu'après cette date la population musulmane a quitté les remparts et a été regroupée dans la partie chrétienne de la ville, sous la double protection

du roi Alfonse II et de l'Ordre de Santiago(29). Quel sens donner alors à des inscriptions en langue arabe, au vu de tous, sur une tour faisant désormais partie du système défensif chrétien ? Le hasard, ajouté à l'ignorance possible de cette langue par les nouvelles autorités chrétiennes, aurait-il joué un rôle pour favoriser une ultime propagande musulmane ? Cette hypothèse semble peu vraisemblable quand on sait que l'un des soucis majeurs du pouvoir chrétien était d'effacer toutes traces officielles de la présence musulmane dans les territoires reconquis. L'analyse en cours de la ligne d'inscription, arasée, mais dont la trace est toujours visible, nous conforte dans la datation de ces graffites ; l'existence de cette inscription nous confirme qu'ils ont été gravés au temps de l'occupation musulmane, comme elle l'a été elle-même et dans un but de propagande.

La façade nord de la Tour 13 présente sur une hauteur de six mètres environ, l'architecture type des ouvrages militaires bâtis dans la région à l'initiative du Calife Yaᶜqūb al-Manṣūr (mort en 1199). Le matériau employé est de la *tàpia*, comme celui des espaces fortifiés connus dans al-Andalus(30). Des bandes blanches, en stuc ou plâtre, sont appliquées en surimpression ; elles sont au nombre de six sur toute la façade. La première bande est située à environ 0,50 m de la base du mur selon le niveau plus ou moins régulier du sol ; la deuxième est tracée à environ 1,60 m, elle est suivie de trois autres, espacées régulièrement de 0,80 m. Le revêtement de la cinquième bande a disparu en presque totalité. Une sixième se devine sous la partie supérieure de la tour, aujourd'hui détruite. L'inscription officielle arasée à laquelle nous venons de faire référence se situe dans la quatrième bande de plâtre à 4,50 m environ du sol. Les autres graffites sont disposés, depuis la base de la façade en dessous de la première bande, jusqu'au dessous de la troisième, soit à environ 1,90 m du sol ce qui représente un espace facilement accessible pour un individu. Une grille de localisation des graffites se trouve à la fin de ce travail.

L'emplacement des graffites et leur signification sont capitales pour l'analyse du contexte almohade d'Alcácer. En effet, ils se situent sur la façade nord de la tour, celle qui fait face au territoire chrétien, donc face à l'ennemi

---

(29) *Ibid*. p. 83, S. Boissellier, « Réflexions sur l'idéologie portugaise de la Reconquête, XIIe-XIVe siècles », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez,* Tome XXX-1, Madrid, 1994.

(30) S. Márquez Bueno et P. Gurrarián Daza, *Cáceres: una punta de lanza almohade frente a los reinos cristianos*, Cáceres, 2005; R. Azuar Ruiz « Aspectos simbólicos de la arquitectura militar almohade » dans *Los Almohades: problemas y perspectivas*, 2 vols., Madrid, 2005, pp. 123-147.

dans le contexte de la guerre sainte, du *ǧihād*, mais aussi dans une position à l'opposé du fleuve et de ses activités profanes, de pêche, de commerce et de chantier naval. Ces dessins donnent l'impression d'une présentation des activités de Qaṣr al-Fatḥ, comme la page d'introduction de son histoire, mais différente du caractère officiel de l'inscription. Cet effet est renforcé par le fait que nous sommes en présence de deux ensembles : d'une part l'inscription officielle gravée sur la quatrième bande, et d'autre part, tout le reste des graffites, marques spontanées, éparpillées en dessous, qui détaillent et illustrent l'activité du lieu, comme des commentaires qui viendrait étayer l'inscription.

Le trait des graffites est visiblement exécuté, en priorité, avec une pointe plus ou moins fine, sur les deux types de support que nous avons décrits, *tàpia* pour le premier, stuc plus friable et plus tendre pour le second. Un outil plus agressif peut être envisagé pour certaines graphies au trait plus large et plus profond. Le dessin présente un caractère géométrique pour le grand bateau et ses composants ainsi que pour certaines formes écrites ; les angles sont nets car gravés directement sur le mortier. Le trait plus souple du poisson, un cachalot, exécuté également sur la *tàpia*, représente bien la forme arrondie de l'animal et celles des boules d'ambre qui s'échappent de sa bouche. Il est évident que différentes personnes ont participé à l'écriture de ces graffites avec plus ou moins d'habileté selon les motifs. Il est possible de rapprocher le type et le style de certains, de ceux décrits par Carmen Barceló Torres dans son article *Los escritos árabes de la Rábita de Guardamar*(31).

Si au moment de la mise à jour de cet article, nous avons presque achevé la liste exhaustive de tous les graffites relevés au cours des différentes séances de travail sur le terrain, nous avons fait le choix d'exemples particulièrement originaux et significatifs pour ce premier travail. Il s'agit du relevé du bateau sur motifs de vagues et ses différents éléments, d'une succession de barques de pêche, d'une barque avec un possible symbole berbère, d'un grand poisson, visiblement un cachalot, et de quatre graphies en arabe.

---

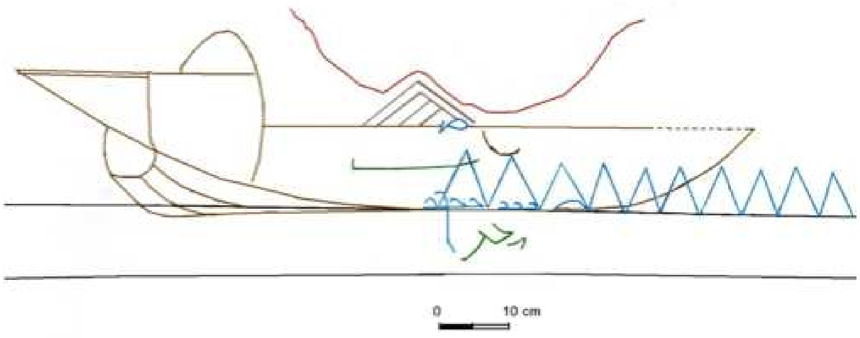
(31) C. Barceló Torres, "Los escritos árabes de de la Rábita de Guardamar", dans *El ribāṭ califal, Excavaciones e investigaciones (1984-1992), Collection de la Casa de Velázquez*, vol. n°85, Madrid, 2004, pp. 131-145, photo 80 p. 136.

Le bateau sur fond de vagues

(5-6) Le bateau sur fond de vagues et le relevé sur cliché

Il s'agit d'un long graffite situé à la base du mur, au ras du sol, juste au-dessus du soubassement romain sur la partie droite de celui-ci et sur le bord supérieur de la première bande de plâtre. Les premières lignes, le trait de la base et le début de la quille sur fond de vagues, ont été découverts en 2003. En 2009, nous avons mis au jour l'ensemble des éléments qui le composent et qui ont permis d'en compléter le dessin : le reste de la structure telle que nous la présentons avec la proue, l'avant pont et le pont avec le tas de sel, au-dessus duquel figure un tracé qui en épouse la forme puis remonte latéralement. Serait-ce l'ébauche ou le reste d'une voilure dont nous n'avons pas trouvé de trace, peut être à cause du mauvais état du support ? En effet, si nous faisons la comparaison avec les autres graffites de bateaux(32) que nous avons examinés pour approfondir ce travail, la majorité d'entre eux sont représentés avec la voilure ou au moins la mâture. Puis, sont dessinés le poisson, les motifs sur la ligne de flottaison et le mot arabe *baḥr*, qui signifie mer ou grand fleuve ; il se trouve en dessous, dans la première bande de stuc. Cette information est d'autant plus intéressante que le site d'Alcácer do Sal, se trouve au bord du Sado, un des fleuves les plus importants du sud du Portugal. Alors s'agit-il d'un navire naviguant en pleine mer ou évoluant sur le Sado qui est ici représenté ?

(32) A. Bazzana, *ibid.*



(7) Relevé du bateau sur fond de vagues

D'une longueur de 90 cm et d'une hauteur au point le plus haut de 50 cm, le bateau repose pour moitié sur des vagues très stylisées qui vont au-delà, sur 30 cm. Des figures sont lisibles au ras des vagues ; elles ont la forme des lettres arabes « ـدـ» (dāl) et « ح» (ḥā') , en position de début, milieu et fin de mot. L'auteur de ce dessin a-t-il voulu représenter certaines lettres auxquelles une symbolique peut-être associée ? Ou bien s'agit-il de la représentation de poissons, des dauphins par exemple, dont la région abonde, en train de sauter au milieu des vagues ? L'estuaire du Sado a toujours été célèbre pour ses populations de dauphins qui bénéficient aujourd'hui d'une protection environnementale. Juste au-dessus de ces motifs, deux lignes stylisent une barque accrochée à la coque du navire, et en dessous figure une ligne courbe qui représente un outil de pêche, une ligne ou un harpon pour pêcher le thon ou d'autres gros gabarits. Le tas de sel occupe un espace assez important sur le pont avec un poisson parfaitement dessiné à sa base. Les traits, faits avec une pointe, sont assez profonds, de deux à trois millimètres. Les incisions sont franches ; des sédiments recouvrent parfois une partie des tracés dont le style géométrique est marqué.

À propos de la taille importante de ce graffite, il convient de relever que dans l'article d'André Bazzana, « Les graffiti de bateaux dans al-Andalus et au Maghreb al-Aqsâ »[33], la plupart des documents étudiés sont de petit format, voire de taille moyenne, à rapprocher de la taille du graffite de bateau découvert par des membres du Campo

(33) A.Bazzana, *ibid.* ; A. Bazzana, M.P. Lamblin, « Los graffiti medievales del Castell de Denia» in *Catálogo*, Dénia (Publicaciones del Museo Arqueológico), 1984.

Arqueologico[34] de Mértola, et dont la taille est inférieure à dix centimètres carrés.

Les sources arabes nous fournissent des renseignements sur la description des bateaux, notamment celle des navires utilisés par les Almohades pour la conquête de Majorque en 1203, qui étaient au nombre de trois cents et qui sont vraisemblablement les contemporains de celui du graffite d'Alcácer. Guillermo Roselló Bordoy[35] et Jorge Lirola Delgado[36] ont décrit dans leurs ouvrages respectifs ces types de bateaux dont le lexique arabe est riche et nuancé selon les fonctions propres à l'embarcation. Christophe Picard[37] nous informe aussi sur plusieurs modèles d'embarcations dont l'un d'eux pourrait correspondre à celui de ce graffite, un bateau de grande taille, *al-markaba al-ḥammāla*, pouvant servir à la fois au transport du fret et des troupes, selon les besoins. À une période antérieure à celle qui concerne le contexte historique des graffites d'Alcácer, à la fin de la seconde moitié du XIe siècle, Ibn Ḥayyān[38] évoque l'existence d'un modèle de navire, *marākib ġarbiyya*, déjà semblable à celui dont il est question ici, et propre à la navigation en Occident musulman.

Le mot *Baḥr*

(8-9) Le mot *baḥr*, mer ou grand fleuve au-dessous de la ligne de «ح» (ḥāʾ) ou de dauphins stylisés et leurs relevés

(34) En cours d'étude par Susana Gómez et Virgílio Lopes, Campo Arqueológico de Mértola.

(35) G. Rosselló Bordoy, *L'Islam a les Illes balears*, Palma de Majorque, 1968 ;*idem,Terminología naval según las fuentes históricas y lexicográficas. Naves Andalusíes en Cerámicas Mallorquinas*, Palma de Majorque, 1993, pp. 29-67.

(36) J. Lirola Delgado, *El Poder Naval de al-Andalus en la época del Califato Omeya*, Madrid 1993 ; *idem*, « Tráfico marítimo de pasajeros y de mercancías» in *Arqueologia Medieval* 9, Mértola-Porto 2005, pp. 99-104.

(37) Ch. Picard, *L´Océan Atlantique musulman : de la conquête arabe à l´époque almohade*, Paris, 1997, pp. 302-305.

(38) Ibn Ḥayyān, *Kitāb al-muqtabis fī taʾrīḫ riǧāl al-andalus, muqtabis VII,* éd. A. Ḥaǧǧī, Beyrouth, 1967, trad. E. García Gómez, Madrid, 1965.

Le terme, *baḥr*[39] signifie à la fois « mer » mais aussi « fleuve » quand il s’agit d’un grand fleuve ; c’est le cas pour le Nil en Égypte et cela pourrait être le cas pour le fleuve Sado, en l’occurrence ici en Alcácer, à proximité de son estuaire. Le terme *nahr,* utilisé par lés géographes arabes pour nommer le Sado comme nous l’avons cité au début de ce travail, Nahr Šatūbar et Nahr Bū Dānis, est l’appellation habituellement usitée pour dénommer un fleuve ou une rivière.

Le graffite est situé dans la première bande en stuc de la façade, à une trentaine de centimètres du sol. La taille est de 10 cm de longueur, sur une hauteur égale ; le trait est relativement fin, d’une largeur de 3 mm et de deux mm de profondeur et réalisé avec une pointe. Quelques concrétions épaississent le début et le milieu du mot.

Les barques de pêche

(10-11) Graffite d’une des barques de pêche et son relevé sur cliché

D’autres tracés de bateaux moins élaborés existent dans le deuxième linteau. Ils représentent une sorte de frise continue, composée de simples barques dont voici un exemple sur les clichés ci-dessus ; leur taille se situe entre 15 et 20 cm. Le tracé est profond et épais, dû à la nature du support, plus tendre que la *tàpia* ; on a l’impression qu’il s’agit d’un dessin fait sur du plâtre. Le geste de l’écriture arabe, de droite à gauche, transparait à la vue des dessins de ces graffites et donne l’impression particulière de faire sortir le motif de la pierre et de matérialiser le mouvement sous-entendu de l’eau. Ces tracés de bateaux, que nous assimilons à des barques, correspondent au *qārib* décrit par Christophe Picard, « qui navigue aussi bien sur les rivières comme en mer »[40].

(39) D.M. Dunlop, « Baḥr», *Encyclopédie de l’Islam* 2, vol. I, Leyde.
(40) Ch., Picard, *loc. cit.* p. 303.

Ce modèle d'embarcation est particulièrement intéressant dans le contexte géographique et économique d'Alcácer car il peut être utilisé par les marins qui évoluent aussi bien sur le Sado que sur l'océan Atlantique.

(12-13) Suite de barques de pêche avec un détail de ce qui semble être un filet sur la première, clichés 8 et 9.

Il faut attirer l'attention sur la représentation d'une sorte de filet de pêche qui existe à l'avant de la première barque sur la droite comme celui qui figure à la proue du grand bateau.

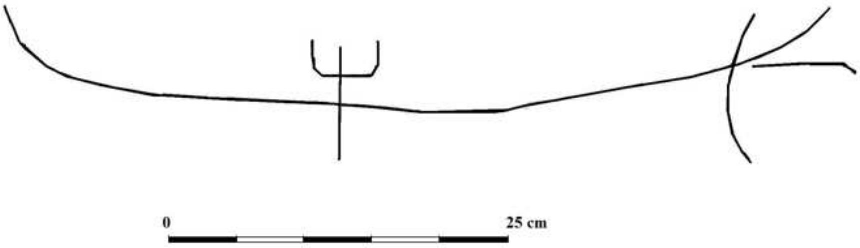
La barque au(x) trident(s)

Un autre graffite, situé dans la *tàpia*, entre la deuxième et la troisième bande, soit à une hauteur de 1,80 m et dessiné sur une longueur de 65 cm environ, représente une autre sorte de barque. Elle présente une particularité par rapport à celle décrite précédemment car elle est traversée par un symbole, un trident en son centre et elle se termine apparemment par un second trident. Le relevé du tracé suggère qu'il peut s'agir aussi du dessin d'un gouvernail. Le trident central a un tracé géométrique au contraire de celui de la seconde figure, plus arrondi ; il représente un symbole berbère attesté(41). Ce graffite suggère deux interprétations. Il s'agit soit de la mention d'un instrument de pêche, un harpon en forme de trident qui est avéré comme outil pour pêcher le thon ou le cachalot et dans ce cas nous sommes en présence d'une barque de type baleinière ; soit il s'agit d'un ensemble magique qui associe à une barque de

(41) J. Cl. Belfiore, *Dictionnaire des croyances et symboles de l'Antiquité*, Paris, 2010 ; M. Menning, *Dictionnaire des symboles*, Paris, 2005 ; C. Morel, *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, Paris, 2004 ; M. Chebel, *Dictionnaire des symboles musulmans : rites, mystique et civilisation*, Paris, 2000.

pêche, un signe de protection, bénéfique et conquérant ; or, rien ne nous interdit d'associer les deux interprétations.

(14) La barque au(x) trident(s)



(15) Relevé de la barque au(x) trident(s)

Le trident « couronné »

(16) Le trident « couronné »

Un autre trident est représenté au-dessous du grand bateau, à gauche du mot *baḥr*. Il est couronné de plusieurs traits verticaux dessinés en arc de cercle. Il vient s’ajouter aux autres éléments de la symbolique de cette façade qui associe à la fois le religieux et le magique, une caractéristique de la société berbère. Le trait, très épais et profond mesure plus ou moins 5 mm de largeur et a été tracé avec un ciseau ; un dépôt de sédiment semble avoir renforcé son tracé.

Le cachalot

17-18) le graffite du cachalot avec l'ambre qui sort de sa bouche et leurs relevés sur cliché

À 1,70 m du sol, au-dessus et un peu plus à droite par rapport au grand bateau, à l'angle droit de la muraille, nous avons remarqué un groupe de cercles de 3 à 4 cm de diamètre, bien visibles, creusés de façon régulière dans la *tàpia*. Ces cercles ne peuvent pas être seulement le résultat d'une atteinte accidentelle du matériau, ils sont l'expression délibérée d'un dessin. En les observant de plus près, il est possible d'identifier autour de trois d'entre eux, le dessin d'une partie du corps d'un poisson avec des lignes verticales dans la partie supérieure. Le poisson a la bouche ouverte et des cercles continuent à sortir de cet orifice sur un espace long de 60 cm. La longueur du dessin de la bouche et celle d'une partie du corps atteint à son maximum 12 cm sur une hauteur de 15 cm. Le trait, d'une profondeur moyenne de deux millimètres, est aussi dessiné avec une pointe.

Le mot *ʿanbar*

La fin du dessin de la bouche du cachalot est stylisée par une graphie en arabe, un peu déformée par des sédiments mais nettement lisible, il s'agit du mot *ʿanbar*, ambre, d'une longueur de 15 cm, au trait plus profond que celui du tracé du poisson. Il semble avoir été fait avec un autre type d'outil qu'une pointe fine. La découverte de cette graphie vient nous conforter dans l'idée que le poisson représenté est en fait un cachalot. Comme nous l'avons mentionné plus haut, les sources arabes qui décrivent Alcácer, précisent que la cité se trouve sur la Côte de l'Ambre[42], *al-Ǧūn al-ʿAnbarī*. L'ambre gris qui provient des

(42) Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿǧam al-buldān*, 7 vols, 2e éd., Beyrouth, 1995. Abū l-Fidāʾ, *Taqwīm*

concrétions intestinales des cachalots, était courant sur la côte, au sud de Lisbonne. Les sources mentionnent aussi que des présents, dont l'ambre, étaient offerts en de nombreuses occasions. La représentation de ce poisson, qui contient de l'ambre dans ses entrailles et qui le recrache, est l'illustration exemplaire de cette information.

(19) Le mot ʿ*anbar*, ambre

Au vu du caractère exceptionnel des deux premiers dessins, l'un pour sa taille, le bateau sur fond de vagues et le second pour l'intérêt si particulier de la représentation d'un cachalot, nous les avons analysés en premier, ainsi que les autres informations qui font partie de leur environnement immédiat. Puis, nous avons abordé l'analyse des autres graffites pour terminer par ceux des graphies dont voici quelques exemples. À la différence des deux premiers graffites, localisés sur la partie droite de la façade de la tour, et de la succession des barques sur la deuxième bande, situées elles aussi à droite et qui progressent

al-buldān.Géographie d'Aboulféda, éd. M. Reinaud et M.G. de Slane, Paris, 1840 ; trad. M. Reinaud, St. Guyard, Paris, 1848 ; Ruska, J. (Plessner, M.), « ʿAnbar », *Encyclopédie de l'Islam* 2, t I, pp. 498-9 ; Picard, Ch., loc. cit. p. 363, p. 468 ; Lewicki, T., « Les sources arabes concernant l'ambre jaune de la Baltique », in *Archaeologia Polonia* XXIII, Wroclaw,1984, pp. 121-142.

vers le centre, ces graphies, isolées, figurent en plein centre de l'espace et s'éparpillent ensuite vers la gauche. Celles que nous présentons expriment le nom de Dieu, Allāh, ou alors une basmala, et le nom Muḥammad.

Le nom de Dieu, Allāh, ou la basmala ?

(20-21) Le nom de Dieu, *Allāh* ou la basmala et le relevé sur cliché

Au premier abord, on peut penser qu'il s'agit du mot Allāh mais l'*alif* est absent. Il s'agit, très vraisemblablement de la basmala, la contraction de la formule *bi-smi-llāh ar-raḥman ar-raḥim*, "Au nom de Dieu clément et miséricordieux" qui figure au commencement de chaque sourate du Coran, à l'exception de la sourate IX. Le mot est inscrit sur une longueur de 30 cm, les caractères ont entre 10 et 20 cm de hauteur. L'inscription est isolée, à 2 m du sol, à droite du centre de la façade de la Tour 13 : le tracé est d'une épaisseur de 2 cm environ, avec une incision de 3 mm ; il est exécuté avec une pointe moyenne et quelques concrétions le déforment.

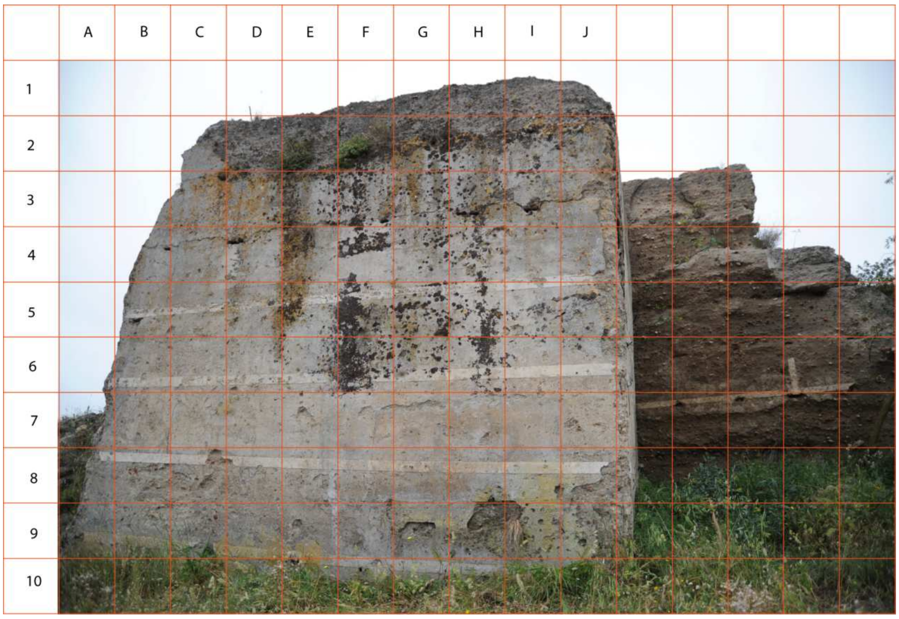
Le nom Muḥammad

Le nom Muḥammad est gravé à 1,80 m du sol, à la droite du centre de la façade de la Tour 13 ; la longueur est de 25 cm sur une hauteur totale de 10 cm. Le tracé de ce graffite est épais ; le trait a 4 mm de profondeur ; il est déformé par un dépôt de concrétion calcaire sur la partie finale.

(22-23) Le nom Muḥammad et son relevé sur cliché

La localisation des graffites

Bateau sur fond de vagues	G9, G10, H9, H10
Le mot *baḥr*	H10
Barques	F8, G8
Barque au trident	F7
Trident couronné	F10
Cachalot	J7
Le mot *ʿanbar*	J7
Graphie de la basmala	C7
Le nom Muḥammad	F7



(24) Grille récapitulative de la localisation des graffites

Nous constatons que les graffites se situent dans un espace parfaitement accessible à un individu ; ils sont positionnés pour la plupart sur la partie centrale droite de la façade. D'autres graffites existent sur la partie gauche de cette même façade ainsi que sur les façades latérales droite et gauche de la Tour 13. Ils feront très prochainement l'objet d'une seconde publication, complémentaire à celle-ci, dans les pages de cette revue.

En conclusion, cet ensemble de graffites présente un caractère exceptionnel pour plusieurs raisons. C'est le premier ensemble de cette envergure, témoin de la présence musulmane et découvert jusqu'à présent dans le Portugal médiéval, le Ġarb al-Andalus. En effet, si des témoignages de ce type sont nombreux et visibles en Espagne, dans le reste d'al-Andalus, cela n'a pas encore été le cas au Portugal malgré la présence d'espaces fortifiés ou sociaux, célèbres ou connus, comme Silves, Mértola, Palmela, Aljezur et d'autres encore. Cet ensemble d'inscriptions matérialise et conforte les

informations connues et relatées par les sources écrites, historiques médiévales, arabes et chrétiennes, sur la présence musulmane dans la région.

Les graffites, par leur localisation et leur signification, sont les témoins incontournables du rôle du site d'Alcácer dans le développement du *ǧihād*, de la guerre sainte, puis dans la résistance musulmane face à la reconquête des armées chrétiennes. Ils illustrent aussi la mission prépondérante qu'à eu ce site dans l'activité économique et sociale de la région jusqu'au début du XIIIe siècle. L'activité économique en relation notamment avec les chantiers navals, le commerce du sel, des salaisons et de l'ambre, montre que celle-ci a perduré depuis l'époque romaine et certainement sur la trace d'infrastructures préexistantes. Ces documents inscrits confirment l'importance de la situation géographique et stratégique du lieu, à la fois porte ouverte sur l'océan Atlantique et accès vers les terres de l'intérieur ; il s'agit d'une position relais essentielle au XIIe siècle et au début du XIIIe siècle, eu égard aux relations avec les autres ports musulmans de la Méditerranée.

Mais ces témoins posent aussi plusieurs types des questions. Quelle est la véritable destination du « grand bateau » ? Est-ce seulement un navire de commerce ou une embarcation mixte pouvant servir au *ǧihād*, à la guerre sainte, comme nous savons qu'il pouvait en exister dans ce contexte ? Les dessins du tas de sel et celui du poisson qui figurent sur le bateau peuvent faire penser qu'il ne s'agit là que du commerce des salaisons, mais qu'en est-il de celui du bois dont la région est riche et connue pour en assurer le négoce, de même qu'en est-il de celui de l'huile et des autres produits de l'agriculture ? Quant aux inscriptions de noms propres, sont elles uniquement la trace laissée par de quelconques individus ou bien l'invocation du nom du prophète, ou le début du nom ou de la titulature de responsables ou de dignitaires ?

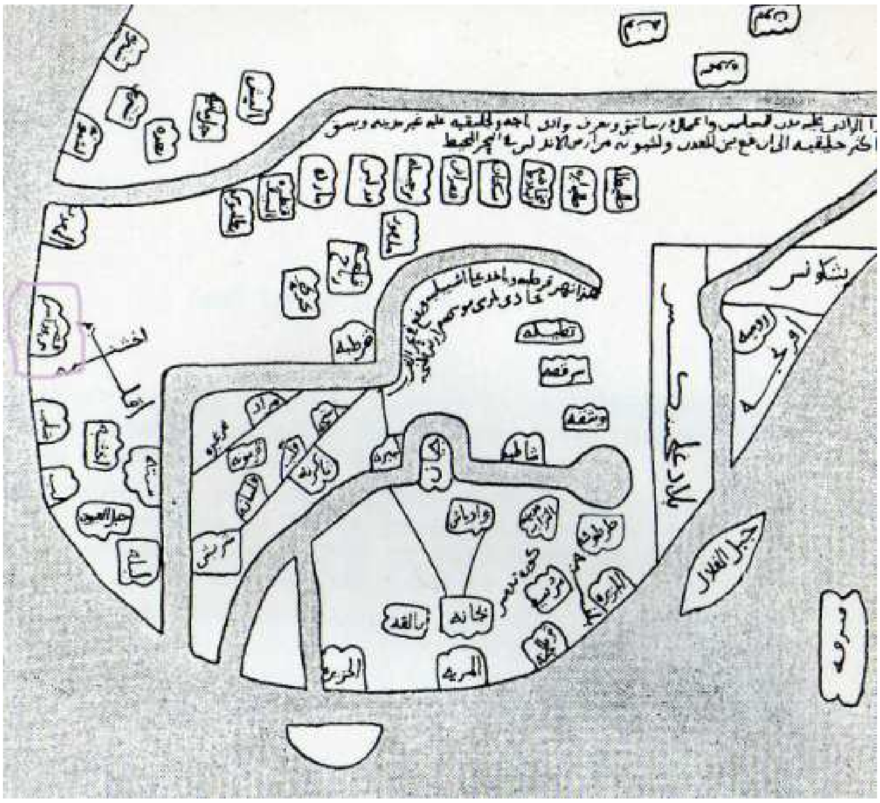
Ces remarques nous conduisent à souligner que ces dessins attestent aussi du caractère humain que représente en soi le graffite, ce geste de liberté de la part d'un individu qui exprime ainsi son ressenti en fonctions des éléments dans lesquels il évolue. Alors, parallèlement à l'aspect historique, nous constatons ici le caractère anthropologique et sociologique de cet ensemble d'informations à travers les traces laissées par des individus qui ont souhaité officialiser des fonctions, des habitudes et des activités du quotidien.

Comme nous l'avons déjà signalé, le relevé et l'analyse de ces graffites a été fait en plusieurs étapes, liées aux missions que nous avons effectuées *insitu* en Alcácer do Sal, en 2009, en 2011 et au début de 2012. Nous poursuivons l'étude approfondie des éléments photographiques qui constituent l'importante

photothèque que nous avons consacrée aux façades de cet espace fortifié, pour collecter de nouvelles informations mais aussi pour développer et confirmer les champs d’investigation déjà décrits. L’ensemble de ces graffites et leurs relevés font partie du « Corpus des inscriptions spécifiques et graffites du Portugal musulman » que nous avons élaboré et que nous continuons à développer dans le cadre du programme de recherche des Ressources Arabes Pour l’Archéologie.

*   *   *

Document annexe : la carte d'al-Andalus selon Ibn Ḥawqal, ms. 3346, Istanbul, ave la localisation de Qaṣr AbīDānis/Alcácer do Sal



(25) La carte d'al-Andalus selon Ibn Ḥawqal

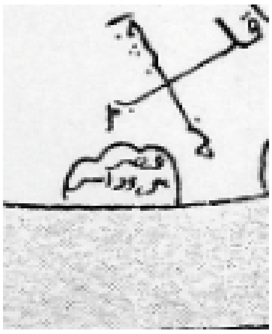
La carte présentée provient du manuscrit arabe n° 3346 de l'ancien fonds Seray d'Istanbul. Cette copie, datée de 479/1086, a servi de support principal à l'édition du texte d'Ibn Ḥawqal faite par de Goeje (Leyde 1873) et à celle de la deuxième édition faite par Johannes Hendrik Kramers (Leyde 1938).

Ces éditions ont été reprises et traduites de l'arabe dans la publication postérieure de Johannes Hendrik Kramers, rédigée avec Gaston Wiet, en deux volumes (Paris-Beyrouth 1964) et intitulée *Configuration de la terre (Kitāb*

ṣūrat al-arḍ). La dernière édition de 2001 reprend cette édition avec l'ajout d'une préface d'André Miquel. Dans ces deux éditions, toutes les cartes qui figurent dans le texte d'Ibn Ḥawqal sont reproduites en double exemplaire dont l'un comporte une numérotation des sites qui permet de mieux les localiser dans la traduction du texte, selon les toponymes connus en caractères latins.

Il est intéressant de remarquer que dans l'édition du texte arabe de 1938, Johannes Hendrik Kramers donne comme lecture Qaṣr Banī Wardāsan pour Alcácer, page 115, avec en note une référence à Banī Wardāsan-Ibn Waddāsan, alors que dans la traduction de 1964, il indique en note page 45, « Qaṣr Banī Wardisan fait songer à Qaṣr Abī Dānis (Alcácer do Sal) ».

Sur la carte d'Al-Andalus établie par Ibn Ḥawqal (X^e siècle) dans le *Kitāb ṣūrat al-arḍ* et reproduite par Johannes Hendrik Kramers, Alcácer do Sal apparaît sous le toponyme de Qaṣr Banī Warrās ou Qaṣr Banī Waddās, voir l'encadré à l'extrême gauche de la carte présentée ci-dessus et l'agrandissement ci-dessous. D'après la copie du manuscrit présentée, il est difficile de faire la différence entre les lettres arabes « ر » (*rāʾ*) et « د » (*dāl*), d'où les deux possibilités de lecture du toponyme. Cet agrandissement de la carte montre aussi qu'il peut y avoir une autre confusion de lecture, cette fois à propos de la lettre finale du dernier mot, soit un « ن» (*nūn*) plutôt qu'un « س» (*sīn*) d'autant plus qu'il n'y a pas de points diacritiques sur ce mot, ce qui n'est pas le cas pour les deux termes, disposés en forme de croix et qui figurent juste au-dessus.



(21) agrandissement de la carte d'Ibn Ḥawqal avec le nom Qaṣr Banī Warrās

Sur la carte d'Al-Andalus établie par Ibn Ḥawqal (Xe siècle) dans le *Kitāb ṣūrat al-arḍ* et reproduite par Johannes Hendrik Kramers, Alcácer do Sal apparaît

sous le toponyme de Qaṣr Banī Warrās ou Qaṣr Banī Waddās, voir l'encadré à l'extrême gauche de la carte présentée ci-dessus et l'agrandissement ci-contre. D'après la copie de manuscrit présentée, il est difficile de faire la différence entre les lettres arabes « ر» (*rāʾ*) et « د» (*dāl*), d'où les deux possibilités de lecture du toponyme. Cet agrandissement de la carte montre aussi qu'il peut y avoir une autre confusion de lecture, cette fois à propos de la lettre finale du dernier mot, soit un « ن» (*nūn*) plutôt qu'un « س» (*sīn*) d'autant plus qu'il n'y a pas de points diacritiques sur ce mot, ce qui n'est pas le cas pour les deux termes, disposés en forme de croix et qui figurent juste au-dessus.

La question que pose l'emploi de ce toponyme et sa localisation de facto sur une carte sont particulièrement importants pour l'analyse du contexte historique d'Alcácer aux IXe et Xe siècles. C'est en 875-876 que les Banū Dānis, chassés de Coimbra, s'installent sur le site, bâtissent le *ribāt* et officiellement lui donnent leur nom, *voir supra*. Dans son texte, Ibn Ḥawqal, connu pour être le témoin direct des lieux qu'il décrit, qualifie bien la ville de « fortifiée », *madīna ḥaṣīna*, mais n'emploie pas le terme Qaṣr Abī Dānis pour la nommer mais Qaṣr Banī Warrās ou Qasr Banī Waddās, toponyme inscrit sur la carte et qui pose un problème de lecture. Il faut aussi préciser que le *Kitāb ṣūrat al-arḍ* (Xe siècle) est la seule source arabe dans laquelle le nom d'Alcácer figure sous ce toponyme. Le site d'Alcácer a donc perdu son nom de Qaṣr Abī Dānis au Xe siècle bien que certaines sources arabes ultérieures le mentionneront encore sous ce toponyme, notamment Ibn Ḥayyān (XIe siècle), Ibn al-Abbār (XIIIe siècle), Abū l-Fidāʾ (XIIIe-XIVe siècle) et al-Ḥimyarī, (XIVe siècle).

La mention que fait Johannes Hendrik Kramers dans son édition du texte arabe (1938) avec Banī Wardāsan-Ibn Waddāsan n'est pas reprise dans la traduction qu'il publie en 1964 ni dans l'édition préfacée par André Miquel en 2001. Il serait utile pour éclairer et répondre à cette question sensible de toponymie, de consulter les trois autres copies des manuscrits que Johannes Hendrik Kramers a utilisées en complément du manuscrit source d'Istanbul et sur lequel il a établi son texte, à savoir les exemplaires de la Bodléienne, de Leyde et de Paris.

* * *

BIBLIOGRAPHIE

Sources arabes (par ordre chronologique)

IBN ḤAWQAL (Xe siècle), *Kitāb ṣurat al-ˀarḍ. Configuration de la Terre. Introduction et traduction avec indexpar J.H.Kramers, G.Wiet* (2vol), Paris, 1964 ; Kramers, G.Wiet et A. Miquel, Paris 2001 ; *Encyclopédie de l'Islam* 2, t III, pp. 810-811.

IBN ḤAZM (XIe siècle), *Ǧamharat ansab al-arab*, éd. Lévi-Provençal, Le Caire, 1948.

IBN ḤAYYĀN (XIe siècle), *Kitāb al-muqtabis fī taˀrīḫ riǧāl al-andalus*, éd. Ḥaǧǧī, A., Beyrouth, 1965 ; trad. García Gómez, E., Madrid, 1967 ; *Muqtabis V*, éd. Chalmeta, Corriente et Subh, Madrid, 1979.

AL-IDRĪSĪ (XIIe siècle), *Kitāb nuzhat al-muštāq fī-ḫtirāk al-afāq*, éd. Instituto Universitario Orientale di Napoli e Instituto per il Medio e Estremo Oriente, *al-Idrīsī, opus geographicum*, Napoles-Roma, 1975 ; trad. R. Dozy et M. De Goeje, *Description de L'Afrique et de L'Espagne*, nouvelle édition, Leyde, 1968, p. 544, trad. p. 219 ; trad. relative à l'Occident, H. Bresc, A. Nef, *Idrīsī. La première géographie de l'Occident*, Paris, 1999 ; *(Muhāj) Uns al-muhāj wa-rawḍ al-furāḫ*, éd. et trad. de M. J. Mizal, *Los Caminos de al-Andalus en el Siglo XII*, Madrid, 1989, p. 49, trad. p. 82 ; G. Oman, « al-Idrīsi », *Encyclopédie de l'Islam* 2, t III, pp. 1058-1061.

IBN AL-ABBĀR (XIIIe siècle), *Kitāb at-takmila li-kitāb aṣ-ṣila*, (2 vol), éd. F. Codera, Madrid 1888-1889, éd. ˁI. ˁA. al-Ḥusaynī, Le Caire-Bagdad , 1956 ; M. Ben Cheneb-(Ch. Pellat), « Ibn al-Abbār », *Encyclopédie de l'Islam* 2, t III, pp. 694-695.

YĀQŪT AL-ḤAMAWĪ (XIIe-XIIIe siècle), *Muˁǧam al-buldān*, 2e éd., 7 vols, Beyrouth, 1995 ; trad. partielle de Gamal Abd al-Karim, « La España musulmana en la obra de Yāqūt (S. XII-XIII) » in *Cuadernos de Historia del Islam*, 6 , Granada, 1974 ; Cl. Gilliot, « Yāḳūt al-Rūmī », *Encyclopédie de l'Islam* 2, t XI, éd. anglaise, pp. 264-266.

IBN ABĪ ZARˁ (XIIIe-XIVe siècle), *Kitāb al-ˀanīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās*, éd. Rabat 1973 ; trad. Huici Miranda, Textos Medievales, 2e éd., Valence, 1964 ; H.R. Idris, « Ibn Abī Zarˁ », *Encyclopédie de l'Islam* 2, t III, p 717.

ABŪ L-FIDĀˀ (XIIIe-XIVe siècle), *Taqwīm al-buldān. Géographie d'Aboulféda*, éd. M. Reinaud et M.G. de Slane, Paris, 1840 ; trad. M. Reinaud, St. Guyard, Paris, 1848; H.A.R. Gibb, « Abū l-Fidā », *Encyclopédie de l'Islam* 2, t I, p 118.

IBN ˁIḎARĪ (XIIIe-XIVe siècle), *al-Bayān al-muġrib fī aḫbār mulūk al-Andalus,* éd. Dozy, R., Leyde 1948-1951.

AL-ḤIMYARĪ (XIVe siècle), *La Péninsule ibérique au Moyen Âge d'après le Kitāb al-rawḍ al-miˁṭār. Texte arabe des notices relatives à l'Espagne, au Portugal et au Sud-Ouest de la France* , trad. de E. Lévi-Provençal, Leyde, 1938 ; éd. Abbas, I., Beyrouth, 1975 ; trad. partielle de Maestro Gonzalez Valencia, 1963, pp. 161-162, trad. p. 194. T. Lewicki , « Ibn ˁAbd al-Munˁim al-Ḥimyārī », *Encyclopédie de l'Islam* 2, t III, pp. 697-698.

Ouvrages et articles de référence

ACIEN ALMANSA et CRESSIER, P., « Las inscripciones árabes de Senes (Almería) », in *Homenaje a Manuel Ocaña Jiménez*, Cordoue, 1990, pp. 22-31.

AOUNI, L.M., « L'épigraphie et la ville, le cas de Fés à l'époque Mérinide », in *II Congreso Internacional, La ciudad en al-Andalus y el-Magreb (Algeciras), El Legado Andalusí*, 2002, pp. 75-97.

ARCAS CAMPOY, M., *Teoría jurídica de la guerra santa del granadino Ibn Abi Zamanim*, C.E.M.A., 2004. http://alyamiah.com/cema/modules.php?name=News&file=article&sid=256

AGUILAR, V., « Instituciones Militares : El Ejército » in Viguera Mª J. (coord), *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII.* Vol. VIII/** de *Historia de España* dir. Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1997, pp. 189-208.

ALARCÃO, A. et MAYET, Fr., *Les amphores lusitaniennes, Typologie, Production, Commerce* , Paris, 1990.

AZUAR RUIZ, R. et alii., *El ribāṭ califal, Excavaciones e investigaciones (1984-1992), Collection de la Casa de Velázquez,* vol. n°85, Madrid, 2004;

—, « Aspectos simbólicos de la arquitectura militar almohade » in P. Cressier, M. Fierro y L. Molina, *Los Almohades : Problemas y Perspectivas*, 2 vols., Madrid, 2005, pp. 123-147.

BARCELÓ TORRES, C. et LABARTA, A., « Dos inscripciones árabes halladas en Alcácer do Sal » in *Setúbal Arqueológica 8,* Setúbal, 1987, pp. 265-70 ;

—, « Inscripciones árabes portuguesas : situación actual », in *Al-Qanṭara*, VIII, Madrid 1987, pp. 395-420 ;

—, « Los escritos árabes de la Rábita de Guardamar » in *El ribāṭ califal, Excavaciones e investigaciones (1984-1992),* Collection de la Casa de

Velázquez, vol. n°85, Madrid, 2004, pp. 131-145.

BARRERA MATURANA, J.I., « Iconografía marginal : grafitos históricos en la casa nazarí de calle Buenaventura, 2 (Granada) », in *De Arte,* 7, Grenade, 2008, pp. 153-166.

BASSET, R., *Mélanges, Etudes Nord Africaines et Orientales publiées par l'Institut des Hautes Etudes Marocaines*, Paris, 1925.

BAZZANA, A., « Les graffiti de bateaux dans al-Andalus et au Maghreb al-Aqsâ», in *Les Cahiers de l'Urbanisme, Mélanges d'archéologie médiévale, Liber amicorum en hommage à André Matthys,* Bruxelles, 2006, pp.16-34 ;

—, « *Signale* et *signum*..., l'objet porteur d'indices et d'informations. Quelques exemples dans l'Occident musulman médiéval » in *L'objet de main en main*, Mélanges de la Casa Velázquez n° 45, Madrid, 2010, pp. 33-45.

BAZZANA, A., LAMBLIN, M.P., *Los graffiti medievales del Castell de Denia, Catálogo,* Publicaciones Museo Arqueológico, Denia 1984.

BERTI, G., , « Consideraciones sobre los "Bacini" utilizados en la decoración de las iglesias Pisianas de los siglos XI y XII » in *Naves Andalusíes en Cerámicas Mallorquinas*, Palma de Majorque, 1993, pp. 11-19.

BERTI, B. et RIZZO, C., « I porti della Toscana ed il loro ruolo negli scambi commerciali del Mediterraneo tra X e XIII secolo » in *Arqueologia Medieval* 9, Mértola-Porto, 2005, pp. 161-179.

BLOT, M. L., « Problemáticas da Arqueologia Nautica e Portuária no quadro do estudo de portos antigos e medievais em Portugal » in *Arqueologia Medieval* 9, Mértola-Porto, 2005, pp. 207-220.

BOISSELLIER, S., « Réflexions sur l'idéologie portugaise de la Reconquête. XIIe-XIVe siècles », in *Mélanges de la Casa Velázquez,* Tome XXX-1, Madrid, 1994, pp. 139-165.

BOUTCHICH, B., « Les ports méditerranéens en Occident Musulman à travers la littérature géographique arabe du Moyen Âge » in *Arqueologia Medieval* 9, Mértola-Porto, 2005, pp. 41-46.

BRAGA, I., *Entre a Cristandade e o Islão (séculos XV-XVII) : cativos e renegados nas franjas de duas sociedades em confronto*, Ceuta, 1998.

BRANCO CORREIA, Fernando, thèse dirigée par Ch. Picard et A. Sidarus, UMR 8167, Orient et Méditerranée, soutenue à Paris, 2011.

CAHEN, Cl., *L'Islam des origines au début de l'empire ottoman*, (1ère éd., Paris, 1970), Paris, 1995.

CARMONA GONZÁLEZ, A., « La Frontera : Doctrina Islâmica e Instituciones Nazaríes » in *Actas del Congreso-La Frontera Oriental Nazari como Sujeto*

Histórico (S. XIII-XIV) Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre 1994, Lorca, 1997, pp. 47-57.

CARVALHO, A. R.« Alcácer do Sal entre 1191 E 1217 (I Parte) » in *Neptuno* 3, ADPA 2005 ;

—, « Alcácer do Sal entre 1191 e 1217: Os dias em que Qaṣr al-Fatḥ foi sede do Império Almóada », in *Neptuno* 6, ADPA, 2005, pp. 12-13 ;

—, « O Santuário do Senhor dos Mártires em contexto Islâmico: Alguns elementos para o seu estudo» in *Neptuno* 7, 2006, pp. 4-6 ADPA ;

—, « A Representação Iconográfica do Senhor dos Mártires e Alcácer do Sal no Século XIII » in *Neptuno* 8, 2006, pp. 6-9 ADPA ;

—, « A Torre Medieval de Santa Catarina de Sitimos: Elementos para o Estudo do Sistema Defensivo de Alcácer do Sal em Contexto Almóada », *ADENDA on-line Al Madan* 15, 2007, *http://www.almadan.publ.pt/AdendaElectronica%20(geral).htm*;

—,« Al-Qasr : A Alcácer do Sal Islâmica », *Roteiro – Cripta Arqueológica do Castelo de Alcácer do Sal*, Lisbonne, 2007, pp. 43-56 ;

—, « Alcácer: Alcácer do Sal Medieval e Cristã», *Roteiro – Cripta Arqueológica do Castelo de Alcácer do Sal*, Lisbonne, 2007, pp. 57-68 ;

—, « Alcácer do Sal no Final do Período Islâmico (Séculos XII-XIII): Novos Elementos sobre a 1ª Conquista Portuguesa »,*Colecção Digital - Elementos para a História do Município de Alcácer do Sal, nº 1*, 2008, http://www.cmalcacerdosal.pt/PT/Actualidade/Publicacoes/Paginas/EstudosdoGabinetedeArqueologia.aspx ;

—, « Al-Qaṣr/Alcácer do Sal em Contexto Almorávida (1094-1146): De Medina-Marsa Aftássida a Medina-Ḥâḍira do Ṯaghr al-Adna » in *I Encontro de Arqueologia e História de Alcácer do Sal. Reunião Cientifica efectuada em homenagem de João Carlos Faria*, 2008, sous presse ;

—, « A Antiguidade Tardia e a Islamização na Costa Sesimbrense**.** O Tempo do Risco » in *Carte archéologique de Sesimbra*, coord . M. Calado et L. J. Gonçalves, Sesimbra, 2009, pp. 172-191 ;

—, « *O Final da Presença Islâmica na Região de Ourique (1160-1250): Introdução a uma questão em aberto* », *Cadernos Culturais d'Ourique, Orik Ano IV*, 2009, p. 11-18.

CARVALHO, A.R., FARIA, J.C. et FERREIRA, M. AIRES , *(Al-Qaṣr) Alcácer do Sal Islâmica: Arqueologia e História de uma Medina do Garb al-Andalus (séculos VIII-XIII)*, Alcácer do Sal, 2008.

CASTRILLO MÁRQUEZ, R., « Instituciones Politícas » in Mª J. Viguera ,

coord., *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII.* Vol. VIII/** de *Historia de España,* dir. Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1997, pp. 129-145.

CORNU, G., *Atlas du Monde Arabo-Islamique à l'Epoque Classique (IXe-Xe siècles),* Leyde, 1985.

COTTART, N.D., « Mālikiyya », *Encyclopédie de l'Islam* 2, vol. VI, pp. 263-268.

CRESSIER, P., « De un Ribat a otro: Una hipótesis sobre los Ribāṭ-s del Magrib al-Aqṣà (siglo IX-inicios del siglo XI) » in *El Ribāṭ Califal:Excavaciones e investigaciones (1984-1992),* Casa de Velázquez, 2004, pp. 203-221.

CRESSIER P., FIERRO M. et MOLINA L., *Los Almohades : Problemas y Perspectivas*, 2 vols., Madrid, 2005.

DEVERDUN, G., « Ḳaṣaba », encyclopédie de l'Islam 2, Vol. IV, pp. 684-686.

ETIENNE, R., MAKAROUN, Y. et MAYET, Fr., *Un grand complexe industriel à Troia (Portugal),* Paris, 1994.

ETIENNE, R. et MAYET, Fr., édit., *Itinéraires lusitaniens, Trente années de collaboration archéologique luso-française*, Paris, 2000;

—, *Le vin lusitanien*, Paris, 1997 ;

—, *Salaisons et sauces de poissons hispaniques*, Paris, 2002 ;

—, *L'huile hispanique*, Paris, 2004.

FABIÃO, C., « Cetárias, Anforas e Sal : A Exploração de Recursos marinhos na Lusitania » in Estudos Arqueologicos de Oeiras, n° 17, Oeiras, 2009, pp. 555-594.

FERREIRO ALEMPARTE, J., « Arribadas de Normandos y Cruzados a las Costas de la Península Ibérica », Madrid, 1999.

FIERRO, M., « La Religión » in Mª J. Viguera, coord., *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII.* Vol. VIII/** de *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1997, pp. 437-546.

FRANCO SÁNCHEZ, F., « La Frontera Alternativa: Vías y Enfrentamientos Islamo-Cristianos en la Mancha Oriental y en Murcia», in *Actas del Congreso-La Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XIV)*,1997, Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre 1994, Lorca, 1997, pp. 237-251.

FLÜGEL, G., *Nuğūm al-furqān fī aṭrāf al-qurʾān - Concordantiae corani arabicae : ad literarum ordinem et verborum radices*, Leipzig, 1842.

GARCÍA FITZ, F., *Las Navas de Tolosa*, Barcelone, 2005.

GARCÍA SANJUÁN, A., « La caracterización de Al-Andalus en los textos

geográficos árabes orientales (siglos IX-XV) » in *Norba, Revista de Historia,* vol. 19, La Rioja, 2006, pp. 43-59. ;

—, « La caracterización geográfica del Garb al-Andalus en las fuentes árabes medievales », in *Medievalista*, n°6, Lisbonne, 2009, pp. 2-11.

GONZÁLEZ GOZALO, E., « Tipos náuticos en los graffiti mallorquines (siglos XIV-XIX) » in *Actes du VIIIe colloque international de glyptographie d'Hoepertingen Euregio (du 29 juin au 4 juillet 1992),* Braine-Le-Château,1993.

GUTIÉRREZ LLORET, S., « El Ribat antes del Ribat: El contexto material y social del Ribāṭ Antiguo » in *El Ribāṭ Califal: Excavaciones e investigaciones (1984-1992),* Casa de Velázquez, Madrid, 2004, pp. 73-87.

HUICI MIRANDA, A., « Los Almohades en Portugal », in *Anais da Academia Portuguesa de História,* vol V, Lisbonne, 1945, pp. 11-74 ;

—, *História Politica del Império Almohade (Primera Parte),* Tetuán 1956 ;

—, *História Politica del Império Almohade (Segunda Parte*), Tetuán, 1957.

JUSTINIO MACIEL, M., *Antiguidade Tardia e Paleocristianismo em Portugal*, Lisbonne, 1996 ;

—, « Tráfico Marítimo de Pasajeros y de Mercancías » in *Arqueologia Medieval* 9, Mértola-Porto, 2005, pp. 99-104.

KHAWLI, A., 2001, « Le Garb al-Andalus à l'Epoque des Secondes Taifas (539-552/1144-1157) » in *Actes du Colloque Lisboa - Encruzilhada de Cristãos, Judeus e Muçulmanos, Arqueologia Medieval* 7, Mértola-Porto, 1997, pp. 23-35.

LAGARDÈRE, V., *Les Almoravides : Le Djihad Andalou (1106-1143*), Paris, 1989 ;

—, « L'or du Bilād al-Sūdān et le monnayage almoravide (1039-1143*)* » in *Les routes d'Al-Andalus : patrimoine commun et identité plurielle*, Paris, 2001, pp. 21-34.

LÉVI-PROVENCAL, E., *Inscriptions árabes d'Espagne*, Leyde,1931 ;

—, « Les 'Mémoires' de ˁAbd Allāh, dernier roi ziride de Grenade », in *Al-Andalus*, vol. III, Madrid, 1935, pp. 233-344 ;

—, « Les 'Mémoires' de ˁAbd Allāh, dernier roi ziride de Grenade (conclusion) », in *Al-Andalus*, vol IV, Madrid, 1936-1939, pp. 29-145 ;

—, « Deux nouveaux fragments des 'Mémoires' du roi ziride ˁAbd Allāh de Grenade », in *Al-Andalus*, vol VI, Madrid, 1941-1942, pp. 1-63 ;

—, *Histoire de l'Espagne musulmane,* 3e éd., Paris 1999.

LEWICKI T., « Les sources arabes concernant l'ambre jaune de la Baltique », in

Archaeologia Polona XXIII, Wroclaw, 1984, pp. 121-142.

LIROLA DELGADO, J., *El Poder Naval de al-Andalus en la época del Califato Omeya*, Madrid, 1993.

LOMBARD, M., *Espaces et réseaux du haut moyen âge*, Paris, 1972.

MÁRQUEZ BUENO, S. et GURRARIÁN DAZA, P., *Cáceres: una punta de lanza almohade frente a los reinos cristianos*, Cáceres, 2006.

MAYET, Fr. et TAVARES DA SILVA, C., *L'atelier d'amphores de Pinheiro (Portugal)*, 2 vols, Paris, 1998.

MAYET, Fr. et TAVARES DA SILVA, C., avec la collaboration de Makaroun, Y., *Le site phénicien d'Abul (Portugal), Comptoir et sanctuaire*, Paris, 2000 ;

—, *L'atelier d'amphores d'Abul (Portugal)*, Paris, 2002.

MARÍN, M., « La práctica del ribat en al-Andalus (ss. III-V/IX-XI) » in *El Ribāṭ Califal: Excavaciones e investigaciones (1984-1992,)* Casa de Velázquez, Madrid, 2004, pp. 192-201.

MARTÍNEZ NUÑEZ, Mª. A., « Al-Andalus y la documentación epigráfica », in *Fontes da Historia de al-Andalus e do Gharb*, édit. A. Sidarus, Lisboa, 2000, pp. 89-115.

MATTOSO, J., « 1096-1325 » in *História de Portugal*. dir. J. Mattoso, Lisbonne, 1992, pp. 9-309.

MEOUAK, M., *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne Umayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, Helsinki, 1999.

MIQUEL, A., *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au 11e siècle. Les travaux et les jours*, 4 vols, Paris, 1988 ;

—, *Al-Muqadassī*, Damas, 1963.

MURPHEY, R., « Milḥ », *Encyclopédie de l'Islam* 2, t VII, pp. 57-60.

PADILLA, L., « El Ribat: institución espiritual y militar» in *Arqueología Medieval, com.*, 2006, http://www.arqueologiamedieval.com/articulos/articulos.asp?id=75

PAIXÃO CAVALEIRO, A., FARIA, J. C. et CARVALHO, A.R., « O Castelo de Alcácer do Sal: Um projecto de Arqueologia Urbana » *in Actas do II Encontro de Arqueologia Urbana*, Braga, 1994, pp. 215-264 ;

—, « Contributo para o estudo da ocupação muçulmana no castelo de Alcácer do Sal: O Convento de Aracoelli » *in* Actes du Colloque « *Lisboa-Encruzilhada de Cristãos, Judeus e Muçulmanos, 1997* », *Arqueologia Medieval* 7, Mértola-Porto, 2001, pp. 197-209 ;

—, « Aspectos da presença Almóada em Alcácer do Sal (Portugal). Mil Anos de

Fortificações na Península Ibérica e no Magreb (500-1500) » in *Actas do Simpósio Internacional sobre Castelos Lisboa/Palmela*, Palmela, 2001, pp. 369-383.

PASTOR QUIJADA, J., « Observaciones sobre la arquitectura naval» in *Naves Andalusíes en Cerámicas Mallorquinas*, Palma de Mallorca, 1993, pp. 21-27.

PEREIRA LOPES, M. T., « Memórias Cruzadísticas do Feito da tomada de Alcácer (1217) (com base no Carmen de Gosuíno) » in *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, Guimarães, 1996, pp. 319-358 ;

—, *Alcácer do Sal na Idade Média*, Alcácer do Sal, 2007.

PÉREZ ALVAREZ, M. Á., *Fuentes Árabes de Extremadura*, éd. Universidad de Extremadura, 1992.

PÉREZ HIGUERA, Mª, « El Arte » in Mª J. Viguera, coord., *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII.* Vol. VIII/** de *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1997, pp. 637-699.

PICARD, Ch., *L'océan Atlantique musulman : De la conquête arabe á l'époque almohade* », Paris, 1997 ;

—, *La mer et les musulmans d'occident au Moyen Age, VIIIe-XIIIe siècle* », Paris, 1997 ;

—, *Portugal musulman (VIII – XIII siècles) : L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique*, Paris, 2000 ;

—, « La navigation médiévale des musulmans entre Méditerranée et Oceán Atlantique (IXe-XIIe Siécles) » in *Arqueologia Medieval* 9, Mértola-Porto, 2005, pp. 13-20 ;

—« Ḳaṣr Abī Dānis », *Encyclopédie de l'Islam* 2, t XII suppl., pp. 513-514, éd. anglaise.

DE PLANHOL, X., *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, 1968 ;

—, *L'Islam et la mer. La mosquée et le matelot, VIIe-XXe siècle*, Paris, 2000.

REI, A., « O Gharb al-Andalus em dois geógrafos árabes do século VII/XIII: Yâqût al-Ḥamâwî e Ibn Saʿîd al-Maghribî», Instituto de Estudos Medievais FCSH-UNL FCT, Medievalista on line, Ano 1, nº 1, 2005, http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA1/medievalista-andalus.htm ;

—, « Santarém e o vale do Tejo, na Geografia Árabe » in *Arqueologia Medieval* 9, Mértola-Porto, 2005, pp. 61-75.

RODRÍGUEZ, R. et SOUTO J., « Glyptographie et numismatique omeyyades : évidences de relations en Al-Andalus ? » in *Actes du XVIe colloque International de Glyptographie de Münsterschwarzach, (du 12 au 18 juillet 2008),* Braine le Château, 2009, pp. 207-234.

ROSENBERGER, B., « Ports Médiévaux de la côte Mediterranéenne du Maroc. Guerre et commerce » in *Arqueologia Medieval* 9, Mértola-Porto, 2005, pp. 21-40.

ROSSELÓ BORDOY, G., « L'Islam a les Illes Balears », Palma de Majorque, 1968 ;

—, « Terminología naval según las fuentes históricas y lexicográficas » in *Naves Andalusíes en Cerámicas Mallorquinas,* Palma de Majorque, 1993, pp. 29-67.

RUSKA, J. (PLESSNER, M.), « ˁAnbar », *Enclycopédie de l'Islam* 2, t I, pp. 498-9.

SIDARUS, A. « O Alentejo durante a grande dissidência luso-muçulmana do século IX-X », *Encontro Regional de História*, Evora, 1990.

SIDARUS, A. et REI, A., « Lisboa e seu termo segundo os geografos arabes », in *Arqueologia Medieval*, 7, Mértola-Porto, 2001, pp.37-72.

SILVA TAVARES, C. da et COELHO-SOARES, A., 1987, « Escavações arqueológicas no Creiro (Arrábida), Campanha de 1987 » in *Setúbal Arqueológica* 8, Setubal, pp. 228-237.

SOUTO, J., « Marcas de cantero, graffiti y 'signos mágicos' en el Mundo Islámico : Panorámica general », in *Actes du V^e^ colloque International de glyptographie, I, Pontevedra*, 1988, pp. 463-486 ;

—, « Glyptographie omeyyade : signes lapidaires à la Grande Mosquée de Cordoue. Documentation de noms propres », in *Actes du XII^e^ Colloque International de Glyptographie de Saint Christophe en Brionnais, (du 10 au 15 juillet 2000),* Braine le Château, 2001, pp. 283-307.

TAVARES DA SILVA, C. et alii., «Escavações arqueológicas no Castelo de Alcácer do Sal (campanha de 1979) », in *Setúbal Arqueológica*, 1980, vol. 6-7, Setúbal, 1980-81, pp. 114-218

TERRASSE, H., « Caractères généraux des émirats espagnols du XIe siècle », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 2, Aix en Provence, 1966, pp. 189-198.

TERRÓN ALBARRÁN, M., *Extremadura Musulmana*, Badajoz, 1991.

VAN BELLE, J.L., « Les signes lapidaires : essai de terminologie », Actes du Colloque International de Glyptographie de Saragosse, Braine le Château,

1983 ;
— 2001, « Signes gravés, signes écrits, signes reproduits », in *Signo*, *Revista de Historia de la Cultura Escrita* 8, 1983.
VARELA GOMES, R. et VARELA GOMES, M., « Palácio Almóada da Alcáçova de Silves » in *Catálogo da exposição no Museu Nacional de Arqueologia*, Lisbonne, 2001 ;
—, « Ambiente natural e complexo edificado. Ribāt da Arrifana » in *Cultura Material e Espiritualidade,* Silves, 2007, pp. 51-64 ;
—, « Quotidiano, Religião e Guerra Santa. Ribāt da Arrifana » in *Cultura Material e Espiritualidade*, Silves, 2007, pp. 65-81.
VIGUERA MOLINS, M. J., « Historiografia » in Mª J. Viguera, coord., *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII.* Vol. VIII/** de *Historia de España,* dir. Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1997, pp. 3-37 ;
—, « Historia Política » in Viguera, Mª J. (coord), *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII.* Vol. VIII/** de *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1997, pp. 41-123.

EL DICCIONARIO BILINGÜE ÁRABE – ESPAÑOL Y ESPAÑOL – ÁRABE EN ÁMBITOS SEMÁNTICOS ESPECIALIZADOS. EL CASO DEL LÉXICO DEL FÚTBOL

Ignacio **FERRANDO***
Universidad de Cádiz

Abdelouahab **EL IMRANI****
Escuela Superior Rey Fahd
de Traducción (Tánger)

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 229-255

Resumen: El presente estudio trata de analizar cómo los diccionarios bilingües árabe-español-árabe tratan un campo semántico especializado, el de la terminología del fútbol, deporte de gran popularidad y raigambre tanto en los medios hispanófonos como arabófonos. Tras un breve repaso del panorama lexicográfico en la citada combinación de lenguas, se incluye un glosario comentado de los términos más usuales del fútbol y el tratamiento que le dan los diccionarios disponibles en el mercado. El caso de la terminología del fútbol es uno de muchos otros en los que queda mucho por hacer en lexicografía, bien sea mediante la actualización y ampliación de los materiales existentes, bien sea mediante la publicación de glosarios o diccionarios especializados que cubran las lagunas detectadas.

Palabras clave: Lexicografía árabe. Diccionarios bilingües. Traducción español-árabe. Terminología futbolística.

Abstract: This paper seeks to study the way bilingual Arabic-Spanish-Arabic dictionaries cover a specialized semantic field, that of the terminology used in football, a very popular and widespread sport both in Spanish and Arabic language domains. After a short panorama of lexicographic material in this language combination, a commented glossary is offered including the most usual football terms, looking at how the available dictionaries deal with them. Football terminology may

---

* ignacio.ferrando@uca.es
** abdelimrani@hotmail.com

be considered one of the many semantic fields needing further work, by means of revising and expanding the available materials, or by publishing new specialized glossaries and dictionaries to fill the gap.

Key words: Arabic Lexicography. Bilingual Dictionaries. Spanish-Arabic Translation. Football Terminology.

ملخص: نحاول من خلال هذه الدراسة أن نحلل كيف تعالج المعاجم ثنائية اللغة(عربي-إسباني- عربي) حقلا دلاليا متخصصا وهو ذاك المتعلق بمصطلحات كرة القدم، هذه الرياضة ذات الشعبية الكبيرة و المتجذرة في وسائل الإعلام سواء تلك الناطقة بالإسبانية أو بالعربية. فبعد أن نعرض باقتضاب المشهد العام لصناعة المعاجم في التشكيلة اللغوية المذكورة آنفا، سندرج مسردا يتضمن تعليقات عن مصطلحات كرة القدم الأكثر شيوعا وكيف عالجت المعاجم المتوفرة في الأسواق هذه المصطلحات. ويعتبر موضوع مصطلحات كرة القدم أحد المواضيع الذي مازال يحتاج إلى الكثير من الاهتمام في صناعة المعاجم، إن بواسطة تحيين المعاجم المتوفرة وزيادة المادة الموجودة، أو بنشر مسارد أو معاجم متخصصة تغطي النقص الحاصل في هذا المجال.

كلمات مفاتيح: صناعة المعاجم العربية. معاجم ثنائية اللغة. ترجمة إسبانية عربية. مصطلحات كرة القدم.

A pesar de que los estudios lexicológicos en la combinación árabe – español y español – árabe no han proliferado en exceso ni en el último cuarto del siglo XX ni en la primera década del siglo que transitamos, el lector y traductor que trabaja en este terreno cuenta con un buen puñado de diccionarios o léxicos que facilitan su labor diaria, y que son resultados de diverso valor y calidad, pero, en líneas generales, de probada utilidad. Esto es particularmente cierto en el caso de los diccionarios bilingües generales, entre los cuales destacan, por su difusión, oportunidad y calidad, las obras de Corriente (1970), Corriente (1977), verdadero hito y pionero en la lexicografía árabe española, Corriente (1988), Reda (1995a), Cortés (1996), Corriente (1998), y, finalmente, el diccionario avanzado de Corriente y Ferrando (2005, árabe – español) y Corriente y Ould Mohamed Baba (2010, español – árabe)[(1)]. La consecuencia de esta producción lexicográfica es que el estudiante y traductor del árabe que tiene el español como lengua materna puede considerarse razonablemente equipado

(1) La lista no incluye algunos otros diccionarios, como Kaplanian (1984) y Kaplanian (2004), y en especial los diccionarios de formato bolsillo, como los de Reda (1995b), Reda (1999a), Reda (1999b), Tawil (2000), o Ferrando (2006)

para trabajar textos de carácter general(2), en especial si comparamos su situación con el estudiante francés, alemán, o incluso inglés.

Distinta es la suerte que han corrido los estudios dedicados a ámbitos semánticos concretos y, por ende, los glosarios terminológicos de carácter especializado. Pese a la innegable presencia de una serie de trabajos muy meritorios, el panorama que se encuentra el hispanófono es bastante menos satisfactorio que el que puede encontrar un anglófono e incluso un francófono(3). Entre estos diccionarios o glosarios destacan, en el campo jurídico, el trabajo de Feria (2006a), de gran valor pero casi exclusivamente centrado en textos marroquíes y, a gran distancia en cuanto a exhaustividad y calidad, el de El Ghazouani (2006)(4). En el campo de la economía contamos con la obra reciente de Dwidar (2007), obra con luces y sombras, además del trabajo algo menos ambicioso de Valderrama (1986). Fuera de estos dos campos léxicos, muy poco es lo que se puede mencionar, salvo quizá el glosario de términos diplomáticos y políticos de Valderrama (1988), o el recientemente reeditado trabajo de Aguilera y El Sayed (1981, reed. 2011), que cubre el léxico básico de congresos.

Es lástima que no se haya podido aprovechar hasta ahora la fructífera labor llevada a cabo en los diversos ámbitos semánticos especializados por los estudiantes de la Escuela Superior Rey Fahd de Traducción de Tánger, que durante más de una década han elaborado un buen número de glosarios y estudios detallados sobre diversos campos, desde el derecho a la informática, pasando por la marina, política, banca, comercio, medicina, y un largo etcétera. Dichos trabajos, inéditos en su totalidad, están disponibles en la biblioteca de la escuela tangerina. Puede verse una lista bastante amplia, que no exhaustiva, de estos trabajos, cuya calidad es, naturalmente, variable, en el cuaderno bibliográfico elaborado por Feria (2006b). Digo que es lástima, porque todo ese material podría haber sido aprovechado para redactar una obra de conjunto en equipo que cubriera las lagunas lexicográficas a las que tarde o temprano se

(2) Véase en Ferrando (2009) una reflexión sobre la utilidad de los diccionarios generales árabe-español y español – árabe como herramientas de trabajo en la enseñanza del árabe.

(3) Considérese, por ejemplo, la gran cantidad de diccionarios especializados de diversos ámbitos léxicos publicados en Beirut por la editorial*Maktabat Lubnān nāširūn* desde los años 80.

(4) A estas dos obras les dedicamos, dada la coincidencia en el año de publicación y en el objeto de estudio, una reseña conjunta en Ferrando (2007), donde detallamos nuestras impresiones sobre ambos.

enfrenta el traductor del árabe al español o viceversa, o el lector o investigador que trabaja en el mismo ámbito.

Donde más palpables se hacen esas lagunas lexicográficas es en la terminología más reciente, y, especialmente, en el mundo cibernético y globalizado que nos toca vivir en el momento presente. En este sentido, media un abismo entre los glosarios y herramientas lexicográficas disponibles en la red para la combinación árabe – inglés y viceversa, o incluso árabe – francés, y la escasez de recursos con los que cuenta el hispanófono cuando se enfrenta a textos de rabiosa actualidad o de carácter sumamente especializado. Frecuente es, por desgracia, que el traductor tenga que recurrir, como primer paso, a alguna de las abundantes y en algunos casos excelentes herramientas árabe – inglés(5) o viceversa, para después, en segunda instancia, llegar a la lengua de destino, sea el español o el árabe.

A modo de ejemplo, vamos a procurar examinar con cierta atención uno de esos ámbitos semánticos especializados para los que no contamos con demasiada información en las obras lexicográficas árabe - español y viceversa. El objetivo es comprobar qué tratamiento se le ha dado, y si subsisten lagunas léxicas que pudieran ser cubiertas en un futuro próximo, bien mediante reediciones y ampliaciones de los diccionarios generales, bien mediante la publicación de glosarios especializados en formato papel o en línea. Me refiero al léxico futbolístico. El motivo de la elección es que se trata de un ámbito muy popular en el mundo árabe(6), que tiene una destacada presencia en los medios de comunicación modernos, y que por tanto ha exigido una labor de

(5) No me refiero únicamente a diccionarios en línea, sino también a bases de datos de organismos internacionales, como las de la ONU (http://unterm.un.org y http://documents.un.org), o la excelente herramienta que mantiene Dilworth Parkinson (www.arabiCorpus.byu.edu), y, en particular, a herramientas de búsqueda y traducción de léxico con contexto, en las que se proporcionan numerosos resultados que, más allá de la habitual sequedad del diccionario en línea, ayudan muy mucho al traductor a forjarse una clara idea de cómo los términos funcionan dentro de los textos. Dos buenos ejemplos de ello son los recursos facilitados en Lingo 24: www.lingo24.com/free-language-translation-tools, o en www.almaany.com.

(6) No hay más que ver la pasión con la que los ciudadanos del mundo árabe siguen los partidos de fútbol europeo e internacional a través de los canales por satélite. Por poner un ejemplo, las cafeterías de las ciudades de Tánger y Tetuán se transforman en un hervidero de aficionados que siguen estos eventos, generalmente a través de alguno de los canales deportivos de Al Jazeera, con locución en árabe estándar.

sistematización del léxico. Al mismo tiempo, al tratarse de un campo alejado del mundo académico, ha recibido muy poca atención por parte de las academias de la lengua, los lexicógrafos y los investigadores interesados en la traducción árabe - español y viceversa(7). Ello nos va a permitir comprobar *in situ* cómo se ha producido el proceso de trasvase léxico al árabe de los términos técnicos propios de un deporte de origen inglés pero que hoy en día se ha convertido en un deporte global.

En primer lugar, llama la atención la casi absoluta arabización de la terminología futbolística. En efecto, y a diferencia de lo que sucede en otros ámbitos modernos, como la física y química, las matemáticas, la moda, por poner solo algunos ejemplos, apenas encontramos préstamos de otras lenguas (fundamentalmente anglicismos) que no hayan sido “traducidos” al árabe, como “derbi”(ديربي), “táctica” (تكتيك), “defensa libre, líbero” (ليبرو), “rabona” (رابونا)(8) o usos ocasionales de “córner” (كورنير) o “gol” (غول)(9). La inmensa mayoría de los términos, como puede verse en el elenco incluido *infra*, han pasado a la lengua de destino por el procedimiento denominado en árabe القياس بالاشتقاق, esto es, acudir al fondo léxico disponible en el árabe clásico y al juego de derivación morfoléxica para crear un término o, la mayor parte de las veces, asignar una nueva acepción a un término ya existente(10).

(7) No sabemos de ningún estudio dedicado a este asunto, salvo el reciente trabajo de investigación de Laaroussi (2008-2009), realizado en la Escuela de Traducción Rey Fahd de Tánger. Únicamente podemos, aunque sea a título casi anecdótico, no exento de cierto cariño, el breve trabajo publicado por Martínez Montávez (1997) y dedicado a la memoria de Braulio Justel Calabozo, en el que se pasa revista de forma somera a algunos de los términos del fútbol en la prensa árabe.

(8) La rabona consiste en golpear el balón para chutar a puerta o pasar a un compañero cruzando un pie por detrás del otro. En este caso ni el español ni el árabe han acuñado término específico, limitándose a calcar el original portugués. Sin embargo, hay algún caso interesante en el que el español se limita a usar el préstamo inglés mientras que el árabe ha “arabizado” el término. Nos referimos, por ejemplo, a *hat trick*, esto es, el hecho de que un jugador consiga tres goles en un partido. En español se utiliza *hat trick* (ocasionalmente hemos oído “triple” y “triplete” o “tripleta”), en tanto que el árabe utiliza consistentemente ثلاثية.

(9) Estos dos últimos suelen aparecer como ضربة/ركلة ركنية, o زاوية, y como هدف.

(10) El otro procedimiento de creación de léxico, llamado تعريب “arabización”, consistente en utilizar las consonantes del término extranjero y adaptarlas dentro de un esquema morfológico árabe, apenas se da en este ámbito. Uno de los pocos ejemplos que podemos

Un buen ejemplo de ello es el tecnicismo “fuera de juego”, en inglés *off side*, y en francés *hors de jeu*, que ha pasado al árabe como تسلّل, solución que nos parece ingeniosa, puesto que tal término viene a significar “infiltración” (ilegal o ilegítima, se sobreentiende)(11). El árabe ha preferido no calcar el término inglés o el francés, pues bien podría haber acudido a un plausible pero inexistente خروج عن اللعب, y ha creado así un término robusto, que ha terminado por imponerse a otra propuesta, que era شرود “extravío, fuga, escape”, término aún en circulación, pero de difusión menor(12). La razón estriba, a nuestro entender, que el sentido de شرود es únicamente el de huir, o verse desplazado, pero carece del matiz de hacerlo intencionadamente con el fin de obtener alguna ventaja.

Otro ejemplo interesante e ilustrativo puede ser el de la voz “regate”, acción mediante la que un jugador, que traslada el balón, logra merced a diversas argucias técnicas eludir la entrada de un oponente y sacar ventaja en el juego. El término que se encuentra más frecuentemente(13) en las retransmisiones e informaciones árabes es el de مراوغة, pero también está presente otro término: تمويه. Ambos aportan una carga semántica muy similar, la de “engañar: eludir; disfrazar”, que encaja muy bien con el concepto de la acción futbolística. Desde un punto de vista etimológico, el primer término, esto es, مراوغة, nace de una raíz روغ cuyo significado básico es el de “apartarse, desviarse

---

citar es el de تكتيك “táctica”, para el cual se han tomado las consonantes *tktk* y se han incardinado en el esquema árabe تفعيل, produciendo el citado resultado.

(11) Una excelente forma de comprobar el uso real de cualquier término en el árabe de hoy es acudir a alguna base de datos disponible en la red, como la ya citada del profesor Dilworth Parkinson (www.arabiCorpus.byu.edu), donde, al introducir el término تسلل, podemos ver cómo se utiliza y en qué contexto. Limitando la búsqueda a la edición de la primera mitad del año 2002 del periódico marroquíالتجديد, obtenemos 41 ocurrencias del término, muchas de ellas en contextos de operaciones militares. El sentido del término es, pues, introducirse subrepticiamente en algún lugar con la intención de sacar provecho ilícito o ilegal, sentido que casa perfectamente con el fuera de juego del fútbol. Lo cual casa perfectamente con la primera definición que da para el verbo تسلل el diccionario clásico del siglo XIII *Lisān al-ʿarab*: انطلق في استخفاء, esto es, “salir con disimulo” (11:338).

(12) Parece que este segundo término, شرود, merece la pena señalar que en el español de la península Ibérica el préstamo “orsay”, adaptación del inglés *off side*, ha caído totalmente en desuso, al contrario de lo que sucede en el español de América, donde todavía está en boga.

(13) Además de la impresión particular de los autores de este trabajo, se puede verificar dicha frecuencia en la base de datos de Parkinson (ArabiCorpus), donde مراوغة, en el *corpus* periodístico, aparece 956 veces, mientras que تمويه solo lo hace en 572 ocasiones.

(en secreto)”[14]. Por su parte, el sentido inicial de تمويه es el de cubrir algún metal con una capa de oro o plata, de modo que se produzca un engaño para el que lo ve[15]. Es decir, que se ha buscado un equivalente lo más gráfico posible del concepto de “regate” en árabe, para lo cual se ha acudido a dos voces no demasiado habituales en el léxico, pero sí capaces de transmitir la idea, siempre con exquisito respeto a los moldes morfológicos de la lengua árabe. Nótese, por cierto, que ninguno de los diccionarios bilingües que despojamos en este trabajo recoge ese sentido específico de مراوغة y de تمويه.

Otro aspecto que puede ser de interés es la forma de ofrecer los resultados de los partidos de fútbol. Mientras que el español suele limitarse a dar el resultado sin más, es decir, empate a 0, 2 a 0, 4 a 1, y etc.[16], el árabe, además de estas posibilidades (ثلاثة أهداف مقابل هدفين, por poner un ejemplo), ofrece algunas otras más, como la de calificar un empate a cero como تعادل سلبي “empate negativo, sin goles”, o la de añadir el adjetivo نظيفة “limpios” a los goles obtenidos por un equipo en aquel partido en el que el adversario no ha logrado perforar la portería contraria. Por ejemplo, se dice que فازت البرصة على فريق ريال مدريد بخمسة أهداف نظيفة “El Barça venció al Real Madrid por cinco goles a cero”, o también خماسية نظيفة“cinco a cero”. La preposición que marca la separación entre los goles obtenidos por uno y otro equipo en árabe, como ya hemos visto, suele ser مقابلَ. Pero también cabe, en el caso de que el segundo equipo no haya marcado, utilizar ل (هدف لصفر “un gol a cero”) y, en el caso de que se haya producido empate, utilizar la expresión لمثل (ثلاثة أهداف لمثلها“empate a tres goles). Estas variaciones semánticas son esperables en un entorno donde locutores y periodistas tratan de captar la atención del receptor enriqueciendo el lenguaje por medio de metáforas y expresiones nuevas.

Esta propensión a enriquecer el lenguaje hace que muchos de los términos y conceptos futbolísticos puedan expresarse de diversas formas, dando lugar a la presencia de abundante sinonimia. Un buen ejemplo de ello es el término “disparo” o el anglicismo “chut”, término clave en el juego del fútbol, que aparece en nuestros materiales como ضربة, ركلة, تسديدة, قذفة, طلقة y رمية, todos ellos

---

(14) Véase el *Lisān al-ʿarab*: (8:430).

(15) Véase el *Lisān al-ʿarab*: (13:544). También se alude en la entrada موه, voz موّه, a la idea de mezclar el vino con agua (raíz موه) de modo que quede así adulterado o rebajado, haciendo referencia también a la idea de ocultación o engaño.

(16) Alguna variación es la de “empate sin goles”, o la más coloquial de “manita” para un resultado de 5 a 0.

con el sufijo singulativo del árabe. Es notorio que los dos primeros se refieren al hecho del golpeo del balón (ضربة sería más general, y ركلة aludiría al hecho de golpear el balón con el pie), mientras que los cuatro segundo términos tienen aire "bélico", es decir, están inspirados en el disparo o lanzamiento de un arma, tal como sucede con los términos del español "disparo, chut". Otro buen ejemplo es la diversidad léxica a la hora de definir la posición del jugador que se conoce como en español como "líbero" o "defensa libre", el defensor que se sitúa en posición algo más atrasada que el resto de la defensa y que no marca a ningún rival en concreto. Los términos árabes van desde el mero préstamo ليبرو, pasando por traducciones más o menos explicativas, como قلب الدفاع المتأخر "el corazón trasero de la defensa", o el más simple مدافع حر"defensa libre", que sería una buena adaptación del término, hasta un término metafórico como el de قشاش "barrendero"[(17)], dicho de tal defensa porque "barre" la zona que sus compañeros han podido dejar descubierta interceptando la llegada de los adversarios que han sido capaces de burlar la primera línea defensiva.

Buena parte del mérito de este impecable proceso de arabización de la terminología del fútbol corresponde a los medios de comunicación del mundo árabe, que durante años han ido puliendo en sus crónicas y retransmisiones el léxico del fútbol[(18)]. Resulta en cierto modo llamativo que las retransmisiones de fútbol han acogido en mayor medida al árabe de registro estándar o clásico, mientras que en otros ámbitos la presencia de los dialectos se ha hecho sentir de manera mucho más clara. En época moderna, el impacto de los canales de televisión por satélite, y particularmente Aljazeera, es enorme. Los comentaristas de esta última cadena gozan de reconocimiento y fama en muchas partes del mundo árabe, y se les considera autoridad en materia de terminología futbolística. Y no hay duda de que todo ese caudal de términos tan bien

(17) Es término que no era muy frecuente hasta el siglo XXI, como se deja ver en la base de datos ArabiCorpus, donde solo aparece 9 veces (sobre un total de más de 60 millones de palabras) con su sentido deportivo. En cualquier caso, se trata de una adaptación metafórica de un término que significa "barrendero", con lo cual se trata de identificar al defensa que "barre" lo que los demás defensas han dejado pasar.

(18) De hecho, el acopio léxico que se refleja en la tabla que adjunto al final de este trabajo ha sido realizado fundamentalmente por medio de la lectura de periódicos marroquíes (المساءy الصباح, entre otros) y de la audición y visionado de retransmisiones de partidos de fútbol por televisión (casi exclusivamente a través de Aljazeera en sus diversos canales en abierto y de pago).

ajustados, en líneas generales, a las pautas de creación léxica del árabe moderno, llegan con facilidad al espectador, que termina por internalizarlos y hacerlos suyos. Lo cual viene a recordarnos lo ya sabido, esto es, que una adecuada política de planificación lingüística debe contar con los medios materiales y de difusión necesarios para llegar a la población y para garantizarse el éxito. Inútil será diseñar magníficos planes y normativas si el ciudadano no los percibe como algo suyo, algo que le llega y le llena.

¿Cómo refleja el diccionario bilingüe árabe – español y español – árabe este caudal terminológico del mundo del fútbol? Para hacernos una idea hemos procedido a despojar los datos de tres diccionarios recientes: Reda (1995) (RE), Corriente y Ould Mohamed Baba (2010) (C-O), y Cortés (1996)[19] (CT) y registrando la presencia o ausencia de cada uno de los términos incluidos en la siguiente tabla, que reúne **428** términos o expresiones ligados al fútbol[20].

Términos españoles	**RE 117**	**C-O 150**	**CT 161**	المصطلحات العربية
Abuchear	-	+	-	القيام بصيحات وتصفيرات الاستنكار
Abucheo	-	+	-	صيحات وتصفيرات الاستنكار
Acta arbitral	+	+	+	محضر الحكم
Adversario	+	+	+	خصم، غريم، ند
Advertencia	+	+	+	إنذار
Aficionado (hincha)	-	+	+	هاو، مشجع
Aficionado (amateur)	-	+	+	غير محترف
Aforo	-	-	-	القدرة/الطاقة الاستيعابية
Agente	+	+	+	وكيل أعمال (اللاعب)
Alineación	-	+	+	تشكيل، تشكيلة
Alineación indebida	-	+	+	تشكيلة غير قانونية
Alirón	-	-	-	احتفال بالفوز بالبطولة مباشرة بعد إعلان الحكم عن نهاية المباراة
Amago (finta)	-	-	-	تمويه

(19) A pesar de que este diccionario es árabe – español, nos ha parecido oportuno no excluirlo del estudio, dado que se trata de una obra importante y concienzuda, un verdadero hito en la lexicografía árabe en España.

(20) El presente glosario está concebido partiendo del español, y buscando a continuación el equivalente en árabe.

Amateur	-	+	-	غير محترف
Amonestación	+	+	+	إنذار، تحذير
Árbitro	+	+	+	حكم
Área de penalti	-	+	+	منطقة الجزاء، منطقة المرمى
Área de portería	-	-	-	منطقة المرمى، منطقة الجزاء
Área técnica	-	-	-	منطقة فنية
Ariete	-	-	-	مهاجم أوسط، رأس الحربة، كبش
Arquero	+	-	-	حارس المرمى
Artillero	+	+	+	مدفعي
Asistencia	-	-	-	تمريرة الهدف
Atacante	-	+	+	مهاجم
Ataque	+	+	+	هجوم، هجمة
Autogol	-	-	-	هدف في مرماه
Autopase	-	-	-	تمريرة لنفسه
Baja	-	-	-	غياب (اللاعب)
Balompié	-	+	+	كرة القدم
Balón	+	+	+	كرة
Balonazo	-	-	+	ضربة بالكرة
Balón aéreo	-	-	-	كرة هوائية، كرة عالية
Balón de oro	-	-	-	الكرة الذهبية
Balón dividido	-	-	-	كرة مشتركة، كرة مقتسمة
Balón en profundidad	-	-	-	كرة عميقة
Balón interior	-	-	-	كرة بينية
Balón jugado	-	-	-	كرة ملعوبة
Balón parado	-	-	-	كرة ثابتة
Banda derecha	-	-	-	جهة يمنى
Banda izquierda	-	-	-	جهة يسرى
Banderín de corner	-	-	-	راية ركنية
Banquillo	-	-	-	مقاعد الاحتياط، مقاعد البدلاء، دكة الاحتياط
Barrera	-	-	-	حائط، حائط بشري
Bastión de la defensa	-	-	-	صخرة الدفاع
Blocar	-	-	-	صدّى
Bocajarro (disparo a)	-	+	-	تسديدة قوية عن قرب

Bota de oro	-	-	-	الحذاء الذهبي
Bote neutral	-	-	-	إسقاط الكرة
Brazalete de capitán	-	-	-	شارة القائد، شارة العمادة
Cabezazo	-	+	+	(ضربة) رأسية
Calentamiento	+	+		تسخينات، إحماء
Cambio	+	+	+	تبديل، استبدال، تبديل، تعويض
Cambio de juego	-	-	-	تغيير اللعب
Campeón	+	+	+	حامل اللقب
Campeonato	+	+	+	بطولة، مسابقة
Campeón de invierno	-	-	-	بطل الخريف
Campo	+	+	+	رقعة الملعب، ميدان
Canalizador	-	-	-	لاعب محوري
Cancerbero	-	-	-	حارس (المرمى) ج حُرّاس
Cantada (del portero)	-	-	-	خطأ فادح (للحارس)
Cantera	+	-	-	مشتل
Caño	-	-	-	قنطرة صغيرة
Cañonazo	+	+	+	قذيفة مدفعية
Capitán	+	-	+	قائد، عميد، كابتن
Carga	-	-	-	تدافع بالكتف بين لاعبين
Carga legal	-	-	-	دفع قانوني بالكتف
Carga ilegal	-	-	-	دفع بالكتف غير قانوني
Cartulina amarilla	-	-	-	ورقة صفراء
Cartulina roja	-	-	-	ورقة حمراء
Casa (jugar en casa)	+	-	+	دار (لعب في داره، لعب في عقر داره، استقبل على ملعبه)
Ceder (un jugador a otro equipo)	-	-	-	أعار يعير إعارة
Cedido	-	-	-	معار
(defensa) central	-	-	-	مدافع أوسط، قلب الدفاع
Centrar	-	-	-	رفع العرضية
Centro del campo	+	+	+	وسط (الميدان)، مركز الميدان
Centro (pase)	-	-	-	(كرة) عرضية
Centrocampista	-	-	+	لاعب الوسط
(centrocampista) creador	-	-	-	صانع اللعب

(centrocampista) defensivo	-	-	-	وسط مدافع، وسط دفاعي، سقاء
(centrocampista) ofensivo	-	-	-	وسط مهاجم
(centrocampista) organizador	-	-	-	وسط منسق
Cero (tres goles a cero)	+	+	+	صفر
Cesión (de un jugador contratado)	-	-	-	إعارة
Cesión (al portero)	-	-	-	مرر/رد/أعاد الكرة إلى الحارس
Césped	+	+	+	عشب، خضير
Chilena	-	-	-	ضربة مقص
Chut	-	+	-	رمية، ضربة، ركلة، تصويب
Chutar	-	+	-	ضرب، رمى، ركل (الكرة)، سدد
Cierre (jugador)	-	-	-	رجل التغطية
Círculo central	-	-	-	دائرة منتصف الملعب
Clasificación (tabla)	-	-	+	ترتيب، سلم الترتيب، جدول المسابقة
Clasificación para	-	-	+	تأهُّل ل، ترشُّح ل
Clasificado para	-	-	+	متأهّل، مترشّح
Clasificarse para	-	-	+	تأهّل ل، ترشّح ل
Clasificatorias	-	-	+	تصفيات
Club	+	+	+	نادي ج أندية
Cobertura defensiva	+	+	+	تغطية دفاعية
Combinación				تبادل التمريرات
Combinar				تبادل التمريرات
Cometer (falta)	+	+	+	ارتكب يرتكب (خطأ)
Comité de competición	-	-	+	لجنة الانضباط
Comité disciplinario	-	-	-	لجنة التأديب، لجنة العقوبات
Competición	-	+	+	التباري
Concentración (previa a un partido)	-	-	-	تجمع/مبيت الفريق في الفندق قبل إجراء المباراة
Concentración (previa a un campeonato)	-	-	-	تحضيرات/ معسكر/تجمع إعدادي
Conjunto	-	+	-	فريق ج فرق

Contacto (físico)	+	+	+	احتكاك (جسدي)/التحام
Contraataque	+	+	+	هجوم مضاد
Contragolpe	-	+	-	هجوم مضاد، هجوم معاكس
Control de balón	-	+	+	تحكم في الكرة/كنطرول
Copa del mundo	-	-	+	كأس العالم، بطولة كأس العالم
Córner	-	+	+	(ضربة) ركنية، ركلة الزاوية
Cortar el balón	-	-	-	قطع الكرة
Creador (de juego)	-	+	-	صانع ألعاب
Creador (de un gol)	-	-	-	صانع الهدف
Cuadro técnico	-	-	+	طاقم تقني
Cuarto árbitro	-	-	-	الحكم الرابع
Cuartos de final	-	-	+	الدور الربع النهائى، دور الثمانية
Debut	-	+	+	أول مباراة للاعب ما مع فريقه الجديد/ أول مباراة للفريق في بطولة ما
Debutar	+	+	+	أجرى اللاعب أول مباراة له مع فريقه الجديد/أجرى الفريق أول مباراة في بطولة ما
Decisión técnica	+	+	+	قرار تقني
Defensa (jugador)	-	-	+	مدافع
Defensa central	-	-	+	قلب الدفاع
Defensa lateral derecho, izquierdo	-	-	+	ظهير أيمن، أيسر
Defensa libre	-	-	-	قلب الدفاع المتأخر، قشاش، ليبرو، مدافع حر
Defensa (línea)	-	+	+	خط الدفاع
Delantera	+	+	+	خط الهجوم، خط المقدمة
Delantero	+	+	+	مهاجم
Delegado de campo	-	-	-	مراقب المباراة
Derbi	-	-	+	ديربي
Derechazo	-	-	-	تسديدة قوية بالرجل اليمني
Derribo	-	-	-	إسقاط
Derrota	+	+	+	انهزام، هزيمة، خسارة
Descanso	+	+	+	فترة الراحة، فترة الاستراحة

Descenso	-	-	-	نزول/هبوط
Desdoblar	-	-	-	تجاوز المدافع عن طريق السرعة لتلقى التمريرة
Desequilibrar al defensa	+	+	+	أفقد المدافع توازنه
Desmarcarse	-	-	-	أفلت من الحراسة المضروبة عليه
Desmarque	-	-	-	إفلات من الحراسة المضروبة عليه
Despejar	-	-	-	شتت يشتت تشتيت، أبعد يبعد إبعاد الكرة
Despeje	-	-	-	تستيت
Despeje de puños	-	-	-	تشتيت بقبضة اليدين
Desplazamiento del balón	+	+	+	نقل الكرة
Desviar la trayectoria del balón	+	+	+	تغيير مسار الكرة
Diagonal (pase en)	+	+	+	تمريرة قطرية
Diana	-	-	-	هدف
Diestro	+	+	+	أيمن
Diluvio de goles	-	-	-	طوفان الأهداف
Director técnico	+	+	+	مدير فني
Disparar	+	+	+	ركل، ضرب، سدد، قذف
Disparo	+	+	+	ركلة، ضربة، تسديدة، قذفة
(segunda) división	-	-	+	الدرجة الثانية
(primera) división	-	-	+	الدرجةالأولى
Dopaje, doping	-	-	-	تعاطي المنشطات، تناول المنشطات
Empalmar	-	-	-	قذف الكرة نحو المرمى قبل أن تلمس الأرض
Empate	+	+	+	تعادل
Empate a cero	-	-	-	تعادل سلبي
Empate a dos	-	-	-	تعادل بهدفين لمثلهما
Empate a tres	-	-	-	تعادل بثلاثة أهداف لمثلها
Empeine	+	+	+	مشط القدم
Encabezar (la clasificación)	+	+	+	تصدر الترتيب
Encuentro	+	+	+	لقاء، مقابلة، مباراة
Enfrentamiento	+	+	+	مواجهة، مباراة

Entrenador	+	+	+	مدرب
Entrenador de porteros	-	-	-	مروض حراس المرمى
Entrenamiento	+	+	+	تدريب ج ات، تمرين ج تمارين ات
Equipo	+	+	+	فريق ج فرق
Equipo filial	-	-	-	فريق رديف
Equipo técnico	-	+	-	طاقم تقني
Escorpión	-	-	-	ركلة العقرب
Escuadra (equipo)	-	-	-	فريق ج فرق
Escuadra (de la portería)	+	+	-	زاوية المرمى
Espaldiña	-	-	-	تمريرة بالظهر
Espectadores	+	+	+	جمهور، جماهير
Espinilleras	-	+	-	واقيات الساقات، واقيات الأقدام
Estadio	+	+	+	ملعب ج ملاعب
Estirada del potero	-	-	-	ارتماءة الحارس
Estrella	+	+	+	نجم ج نجوم
Evento deportivo	-	-	-	تظاهرة رياضية
Expulsión	+	+	+	طرد، إبعاد
Extremo derecha, izquierda	+	-	-	جناح أيمن، أيسر؛ لاعب طرف
Falta	+	+	+	خطأ
Fan	-	-	-	مولع، محب، مشجع
Farolillo rojo	-	-	-	متذيل الترتيب، مؤخرة القائمة، ذيل القائمة
Fase final, finales	+	+	+	النهائيات، الدور النهائى
Fase previa	-	-	-	دور تمهيدي
Fase de grupos	-	-	-	دوري المجموعات
(Segunda) fase	-	-	+	الدور الثاني
Federación	+	+	+	اتحاد، جامعة
Feudo	-	-	-	دار، عقر دار
Fichar a	-	+	-	التوقيع مع، التعاقد مع
(partido) final	+	+		المباراة النهائية
Finalista(s)	-	+	+	مشترك في المباراة النهائية/ طرفي المباراة النهائية
Filial	-	-	-	رديف

Finta	-	+	-	مراوغة، تمويه
Forofo	-	-	-	مشجع
Fuera de juego (ya no orsai)	-	-	+	تسلل، شرود
(jugador en) fuera de juego	-	-	-	(لاعب) متسلل، شارد
Fútbol	+	+	+	كرة القدم
Futbolístico	-	+	+	كروي
Fútbol sala	-	-	-	كرة القدم المصغرة، كرة خماسية
Gambeta	-	-	-	نوع من المراوغة
Gambetear	-	-	-	راوغ
Gol	+	+	+	هدف، إصابة، غول
Golaverage	-	-	-	فارق الأهداف
Gol anulado	-	-	-	هدف ملغى، هدف غير محتسب
Gol de oro	-	-	-	هدف ذهبي
Gol de plata	-	-	-	هدف فضي
Gol del honor, de la honrilla	-	-	-	هدف الشرف
Gol en propia meta	-	-	-	هدف في مرمى فريقه
Gol fuera de casa con valor añadido	-	-	-	هدف اعتباري
Gol fantasma	-	-	-	هدف شبح
Gol que adelanta a un equipo en el marcador	-	-	-	هدف التقدم
Goleador	-	+	+	هدّاف
Golear	-	+	+	سجّل هدفا، هدّف تهديف
Graderío, gradas	+	+	+	مدرج
Guantes de portero	+	+	+	قفازات الحارس
Guardameta	-	+	+	حارس (المرمى) ج حُرّاس
Hacer la cama	-	-	-	عدم اعتلاء اللاعب مع الخصم لضرب الكرة بالرأس وانحناؤه قليلا ليفقد الخصم توازنه ويسقط أرضا
Hachazo	-	-	-	تدخل عنيف بالقدم
Hat trick	-	-	-	ثلاثية
Hincha	+	+	+	مولع، محب، مشجع

Hinchada	-	-	-	مشجعو الفريق
Incursión	-	-	-	اختراق، توغل
Infracción	+	+	+	مخالفة
Interceptar el balón	+	+	+	التقط الكرة
Interior (derecha, izquierda)	-	-	-	وسط (أيمن، أيسر)
Internacional (jugador)	+	+	+	دولي (لاعب)
Internada	-	-	-	توغل
Jornada	+	-	+	مرحلة، جولة، دورة، أسبوع
Juego colectivo	-	-	-	لعب جماعي
Juego individual	-	-	+	لعب فردي
Juego limpio (*fair play*)	-	-	+	لعب نقي، لعب نظيف
Juego peligroso	-	-	-	خشونة، لعب خطير
Juego subterráneo	-	-	-	لعب أرضي
Juego sucio	-	-	-	لعب وسخ
Juez de línea	+	-	-	حكم الخط، حكم الراية، حكم مساعد
Jugador	+	+	+	لاعب ج لاعبون
Jugador número doce	-	-	-	لاعب رقم اثني عشر
Jugón	-	-	-	لاعب ممتاز/من الطراز الرفيع
Lanzamiento (de falta, córner, penalti)	-	-	-	تنفيذ (ركلة ركنية، ركلة جزاء)
Lanzar el balón	-	-	-	أرسل يرسل إرسال الكرة
Larguero	-	+	+	عارضة (أفقية)
(defensa) lateral	-	-	+	ظهير
(defensa) lateral derecho	-	-	-	ظهير أيمن
(defensa) lateral izquierdo	-	-	-	ظهير أيسر
Leñero	-	-	-	لاعب خشن
Lesión	-	+	+	إصابة، توعك
Ley de la ventaja	-	-	-	قانون الامتياز
Líbero	-	-	-	قلب الدفاع المتأخر، ليبرو، مدافع حر
Libre directo	-	-	-	ضربة حرة مباشرة
Libre indirecto	-	-	-	ضربة حرة غير مباشرة

Líder (en la clasificación)	+	-	-	متصدر/ متزعم
Liderar	-	-	+	تصدر يتصدر تصدر/تزعم يتزعم
Liga	+	-	+	دوري، عصبة، بطولة
Línea central	-	-	+	خط المنتصف، خط وسط الميدان
Línea de banda	-	-	-	خط الطول، خط التماس
Línea de fondo	-	-	-	خط العرض ، خط المرمى
Linier	-	-	-	حكم الخط، حكم الراية، حكم مساعد
Local (equipo local)	-	-	-	مستضيف، أصحاب الأرض، مضيف
Luminoso	-	-	-	لوح النتائج، اللوحة الإلكترونية
Manifestación deportiva	+	-	-	تظاهرة رياضية
Manita (hacer una)	-	-	-	خماسية (تسجيل خماسية في شباك الخصم)
Mano	+	+	+	لمسة يد
Marcador	+	+	-	لوح النتائج، مسجل الأهداف
Marcaje defensivo	-	-	+	تغطية دفاعية
Marcaje individual	-	-	-	حراسة فردية
Marcar un gol	+	+	+	سجل هدفا، أحرز هدفا
Mercado de traspasos/fichajes	-	-	-	سوق الانتقالات
Mercado de traspasos/fichajes de verano	-	-	-	سوق الانتقالات الصيفية
Mercado de traspasos/fichajes de invierno	-	-	-	سوق الانتقالات الشتوية
Meta	-	+	+	مرمى
Míster	-	-	-	مدرب
Mundial	+	-	+	كأس العالم، مونديال
Obstaculizar	-	+	+	عرقلة يعرقل عرقلة
Obstrucción	-	-	-	إعاقة، عرقلة
Obús	+	+	+	قذيفة صاروخية
Ocasión de oro	-	-	-	فرصة ذهبية

Octavos de final	-	-	-	الدور الثمن النهائي، دور الستة عشر
Ola (hacer la ola)	+	+	+	موجة
Olfato goleador	-	-	-	حس تهديفي
Once	-	+	-	أحد عشر لاعبا
Once ideal	-	-	-	التشكيلة المثالية، أفضل أحد عشر لاعبا
Oportunidad	+	+	+	فرصة
Oriundo	+	+	-	لاعب أصلي
Palomero	-	-	-	متصيد الفرص وهفوات المدافعين
Palomita (del portero)	-	-	-	ارتماءة رائعة للحارس
Parada (del portero)	-	-	-	تصد
Paradiña	-	-	-	قيام بتمويه قبل تسديد ركلة الجزاء
Pared (2 o más pases seguidos entre 2 jugadores)	-	-	-	عملية واحد اثنين
(primera) parte	-	-	+	الشوط الأول
(segunda) parte	-	-	+	الشوط الثاني
Partido, encuentro	+	+	+	مباراة، مقابلة، مواجهة، لقاء
Partido amistoso	-	-	+	مباراة ودية/حبية
Partido decisivo	-	-	-	مباراة فاصلة، مباراة حاسمة
Partido homenaje	-	-	-	مباراة تكريمية
Partido de ida	-	-	-	مباراة الذهاب
Partido preparatorio	-	-	-	مباراة إعدادية/تحضيرية
Partido en la cumbre	-	-	-	مباراة القمة
Partido de vuelta	-	-	+	مباراة الإياب، مباراة العودة
Pasar (el balón)	-	+	+	مرّر تمرير (الكرة)
Pase	+	+	+	تمرير، تمريرة، نقلة
Pase al hueco	-	-	-	تمريرة بينية، تمريرة في ظهر المدافع
Pase al primer toque	-	-	-	تمريرة من أول لمسة
Pase corto	-	-	-	تمريرة قصيرة
Pase de la muerte	-	-	-	تمريرة موت/ قاتلة
Pase en profundidad	-	-	-	تمريرة عميقة
Pase fallido	-	-	-	نقلة/تمريرة خاطئة

Pase largo	-	-	-	تمريرة طويلة
Patadón (jugar al patadón)	-	-	-	لعب تشتيت الكراة، لعب التمريرات الطويلة دون قصد معين
Patrocinador	-	-	+	راع ج رعاة
Peinar el balón	-	-	-	لمسة خفيفة للكرة بالرأس
Penalti	-	+	+	ركلة جزاء، ضربة جزاء
Penaltis de desempate	-	-	-	ركلات الترجيح، ركلات ترجيحية
Pérdida de tiempo	+	+	+	تضييع الوقت
Pichichi	-	-	-	بيتشيتشي، هداف
Pierna (derecha, izquierda)	+	+	+	رجل يمنى، يسرى
Pitar un penalti	-	-	-	احتسب ضربة جزاء، أعلن عن ضربة جزاء
Pitido inicial	-	-	-	صافرة البداية
Pitido final	-	-	-	صافرة النهاية
Pivote	-	-	-	(لاعب خط) وسط ارتكازي
Plancha (hacer una), plantillazo				تدخل بأسفل الحذاء
Plantilla	-	-	-	تركيبة، تشكيلة
Portero, guardameta, cancerbero	+	+	+	حارس (المرمى) ج حُرّاس
Posesión de balón	-	-	-	استحواذ على الكرة
Posición (en la tabla clasificatoria)	+	+	+	مركز (في الترتيب)
Posición adelantada	-	-	-	موضع التسلل، وضعية التسلل
Posición de fuera de juego	-	-	-	موضع التسلل، وضع التسلل
Poste	+	+	+	قائم
Presión	+	+	+	ضغط
Profesional	+	+	+	محترف
(jugador) promesa	-	+	-	(لاعب) واعد
Prórroga	+	+	+	وقت إضافي
Público	+	+	+	جمهور، متفرجون، مشاهدون
Puntera	-	-	-	مقدم القدم
Punterazo	-	-	-	ضربة بمقدم القدم

Punto de penalti	-	-	-	نقطة جزاء، علامة جزاء
Quiebro	-	+	-	مراوغة
Rabona	-	-	-	رابونا
Rasear el balón	-	-	-	لعب كرات أرضية
Rebote	+	+	-	كرة مرتدة
Recepción del balón	-	+	+	استقبال الكرة
Recuperación de balón	-	+	-	استخلاص الكرة، استرجاع الكرة
Rechaces	-	-	-	مرتدات
Recibir (el equipo local al equipo visitante)	+	-	-	استضاف يستضيف
Recorte	-	-	-	نوع من المراوغة
Recuperación de balón	-	+	-	استخلاص الكرة، استرجاع الكرة
Red de portería	+	+	+	شباك المرمى
Regate	-	-	-	مراوغة، تمويه
Regatear	-	-	-	راوغ هـ يراوغ هـ مراوغة
Reglamento del fútbol	+	+	+	قانون كرة القدم
Remate	-	-	-	قذفة/قذيفة/تسديدة، إتمام العملية
Remate con el pie	+	+	-	قذفة أرضية
Remate de cabeza	-	-	-	ضربة رأسية، محاولة رأسية
Remate de volea	+	+	-	ضربة في الهواء، ضربة على الطائر
Remontada	-	-	-	قلب النتيجة
Replegarse	+	+	+	انكماش
Retención del balón	+	+	+	الحفاظ على الكرة
Retirada	+	+	+	اعتزال
Retirado	+	+	+	متقاعد، معتزل
Retirarse del fútbol	+	+	+	اعتزل يعتزل كرة القدم
Resultado	+	+	+	نتيجة
Rival	+	+	+	خصم، غريم
Robo de balón	+	+	+	خطف الكرة
Salida del portero	-	-	-	خروج حارس المرمى
Sanción	+	+	+	عقوبة، جزاء
Saque de banda	-	-	-	رمية التماس
Saque de esquina	-	+	+	ضربة ركنية، ركلة ركنية، زاوية
Saque de puerta	-	-	-	ضربة مرمى، ركلة مرمى، إرسال

Saque inicial	-	-	+	ضربة/ركلة البداية
Saque dividido	-	-	+	إسقاط الكرة
Segada	-	-	-	ارتماءة على الأرض بكلتا القدمين لأخذ الكرة من الخصم
Selección nacional	+	+	+	منتخب وطني
Seleccionador	-	-	-	ناخب
Semicírculo del área	-	-	-	قوس منطقة الجزاء
Semicírculo del córner	-	-	-	نقطة الزاوية
Semifallo	-	-	-	ضرب الكرة بشكل خاطئ تصل على إثره إلى المرمى
Semifinal	+	+	+	الدور النصف النهائي
Silbato	+	+	+	صفارة
Sombrero	-	-	-	كرة ساقطة، كرة منقولة
Subir (a rematar)	-	-	-	تقدم
Suplente	+	+	+	بديل
Suspender (un partido, un estadio)	+	+	+	أوقف يوقف إيقاف
Suspensión (de un partido, de un estadio)	+	+	+	إيقاف
Sustitución	+	+	+	تبديل، استبدال، تعويض
(Jugador) Sustituido	+	+	+	(لاعب) مستبدَل
(Jugador) Sustituto	+	+	+	(لاعب) بديل جمع بدلاء
De tacón, taconazo	-	+	-	تسديدة بالكعب
Táctica	-	+	+	تكتيك
Táctica de fuera de juego	-	-	-	مصيدة التسلل
Tanda de penaltis	-	-	-	ضربات ترجيحية، ركلات الترجيح
Tarjeta amarilla	-	-	+	بطاقة حمراء
Tarjeta roja	-	+	+	بطاقة صفراء
Telespectadores	-	-	-	مشاهدون
Temporada	+	+	+	موسم
Terreno de juego	+	+	+	أرض/أرضية الملعب
Testarazo	-	+	-	ضربة بالرأس/رأسية
Tiempo de juego	+	+	+	الوقت الأصلي
Tiempo perdido	+	+	+	وقت بدل الضائع

Tiro	+	+	+	رمية، ضربة، ركلة، تسديدة
Tiro libre	-	-	-	ضربة حرة، ركلة حرة
Tiro libre directo	-	-	-	ضربة حرة مباشرة
Tiro libre indirecto	-	-	-	ضربة حرى غير مباشرة
Titular (jugador)	-	+	-	لاعب رسمي
Título (de liga; de copa; del campeonato)	+	+	+	لقب ج القاب (الدوري، الكأس، البطولة)
Toque de balón	-	-	-	لمسة الكرة
(Ser) traspasado	+	+	+	انتقل إلى
Traspaso	+	+	+	انتقال إلى
Travesaño	+	+	+	عارضة (أفقية)
Trayectoria del balón	+	+	+	مسار الكرة
Triplete (hat trick)	-	-	-	ثلاثية
Túnel (regate)	-	-	-	قنطرة صغيرة
Túnel de vestuarios	-	-	-	نفق غرفة تغيير الملابس/المستودع
Vaselina	-	-	-	رفع الكرة على/فوق الحارس
Vestuario	+	+	+	مستودع ملابس
Veterano	+	+	+	مخضرم، لاعب محنك
Victoria	+	+	+	انتصار، فوز
Visión de juego	+	+	+	رؤية جيدة للملعب
Visitante (equipo visitante)	-	-	-	ضيف ج ضيوف، فريق زائر
Volante	+	-	-	لاعب وسط هجومي
Volea	-	+	-	كرة على الطائر
Zaga	+	+	+	خط الدفاع
Zaguero	+	-	+	مدافع
Zancadilla	+	+	-	عرقلة، اعتقال رجل برجل
Zapatazo	-	+	-	قذيفة قوية
Zorro del área	-	-	-	ثعلب منطقة الجزاء
Zurdo	+	+	+	أيسر، أعسر

Un simple recuento de los datos contenidos en la tabla anterior nos indica que, de un total de **428** entradas, RE incluye **134** (31,31%), C-O **172** (40,19%) y CT

178 (41,59%)[21]. No es nuestra intención hacer un análisis estadístico detallado, como el que efectúa Madkur (2006) sobre los diccionarios publicados por la Real Academia de la Lengua Árabe de El Cairo (المعجم الوجيز، المعجم الوسيط والمعجم الكبير) o el que efectúa el mismo autor (Madkur 2011) sobre el conocido المعجم العربي الأساسي. Simplemente nos cumple aquí dejar constancia de que los diccionarios bilingües cubren sólo en parte el ámbito léxico del fútbol. RE es, de los tres, el más parco en términos futbolísticos, probablemente porque es el de menor tamaño de los tres. CT incluye algo más de material que C-O porque, aun siendo más antiguo, incluye un amplio repertorio de fraseología en las entradas léxicas, lo que deja más espacio para la inserción de términos especializados. Además, hay que tener en cuenta que CT es un diccionario elaborado no solo sobre la base de diccionarios anteriores, sino sobre un amplio *corpus* de textos modernos de los que se han extraído los ejemplos. Es llamativo que CT es el único de los tres diccionarios que señala abiertamente, por medio de la abreviatura *dep*, los tecnicismos deportivos.

Es natural que estas obras lexicográficas, puesto que son de carácter generalista, no aspiren, en principio, a cubrir de forma exhaustiva todos los campos léxicos especializados de la lengua, y en particular un ámbito como el del fútbol, tan alejado de lo académico. Si encontramos un aceptable número de voces del fútbol en los diccionarios españoles es básicamente porque se trata de un ámbito muy popular y difundido. ¿Cómo podrían cubrirse las lagunas lexicográficas detectadas? Una solución sería la simple incorporación de las voces y expresiones que faltan en nuevas ediciones de los diccionarios generalistas, lo cual no sería, en nuestra opinión, del todo realista, habida cuenta de que el ámbito del fútbol es solo uno de muchos ámbitos especializados en los que este tipo de obras lexicográficas presentan ciertas carencias. Una obra que cubriera en detalle todos y cada uno de los campos léxicos especializados sería una obra de enorme volumen y difícil realización. No en vano, ninguna de las lenguas occidentales modernas cuenta con una obra de esas características. La otra solución sería la publicación, en forma impresa o digital, de glosarios o diccionarios especializados de cada uno de los ámbitos léxicos. Esta es quizá la solución ideal, siempre que los trabajos resulten accesibles y puedan

(21) A menudo hemos marcado casillas como negativas, aun estando presente el término en cuestión en el diccionario, si no se hace referencia al sentido específico aplicado al ámbito futbolístico, particularmente cuando éste difiere del sentido genérico.

identificarse y aprovecharse con facilidad. Pero, tal como señalábamos al comienzo de este trabajo, queda mucho por hacer en este terreno, y los esfuerzos que se han desplegado no han tenido el deseable eco. Lástima, porque solo aproximándonos a la lengua árabe desde los variados y ricos ángulos que la rodean podremos hacernos idea cabal de la misma, y transmitirla de forma adecuada y capaz a los que en las aulas universitarias y de otras instituciones trabajan esforzadamente para conocerla y dominarla.

Referencias bibliográficas

AGUILERA PLEGUEZUELO, José y EL SAYED ALI, Mahmoud (1981), reed. 2011), *Cuadernos del intérprete y traductor. Léxico básico instrumental español - árabe*, Madrid: Universidad Autónoma.

AGUILERA PLEGUEZUELO, José y EL SAYED ALI, Mahmoud (2011), *Cuaderno del Intérprete y Léxico Básico de Congresos (AR-ES-AR). Traducción consecutiva y simultánea*, Cuadernos de la Escuela de traductores de Toledo n.º 12, Toledo: Universidad de Castilla La Mancha.

CORRIENTE, Federico (1970), *Diccionario Español - Árabe,* Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

CORRIENTE, Federico (1977, 1ª ed.), *Diccionario Árabe - Español*, Madrid: Instituto Hispano-árabe de Cultura.

CORRIENTE, Federico (1988, 1ª ed.), *Nuevo Diccionario Español - Árabe*, Madrid: Instituto Hispano-árabe de Cultura (a partir de 1997 con el nombre de *Diccionario Español - Árabe*, Barcelona: Herder)

CORRIENTE, Federico & FERRANDO, Ignacio (2005), *Diccionario Avanzado Árabe. Tomo I. Árabe - Español*, Barcelona: Herder.

CORRIENTE, Federico y OULD MOHAMED BABA, Ahmed Salem (2010)

CORTÉS, Julio (1996), *Diccionario de Árabe Culto Moderno*, Madrid: Gredos

DWIDAR, Mahgoub (2007), *Diccionario de términos económicos español - árabe*, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.

EL GHAZOUANI (2006), *Diccionario jurídico español / árabe*, Granada: Comares.

FERIA, Manuel C. (2006a), *Diccionario de términos jurídicos árabe - español*, Barcelona: Ariel

FERIA, Manuel C. (2006b), *Bibliografía general clasificada de la investigación en traducción e interpretación árabe-castellano*, Cuadernos de la Escuela de Traductores de Toledo, Universidad de Castilla la Mancha.

FERRANDO, Ignacio (2006), *Diccionario Pocket Árabe - Español Español - Árabe*, Barcelona: Herder

FERRANDO, Ignacio (2007), recensión de FERIA (2006a) y EL GHAZOUANI (2006), en *Al- Andalus Magreb* 14, p. 307-315.

FERRANDO, Ignacio (2009), القاموس العربي الإسباني في قاعة الدرس: آلية تعليمية مفيدة أو عرقلة في عملية التعليم, en *Arabele 2009*, Murcia: Universidad de Murcia, 2010, p. 179-184.

IBN MANẒŪR (sin fecha), *Lisān al-ʿarab*, XV vol., Beirut: Dār Ṣādir.

KAPLANIAN, Maurice G. (1984), *Diccionario Alhambra español - árabe árabe - español*, Barcelona: Ramón Sopena.

KAPLANIAN, Maurice G. (2004), *Diccionario Al-Andalus español - árabe árabe - español*, Barcelona: Libería Universitaria.

LAAROUSSI, María (2008/2009), *Diccionario trilingüe (Español - Árabe - Francés) de terminología futbolística*. Elaborado por María Laaroussi, asesorado por Dra. Souad Ragala, Tánger 2008/2009.

MADKUR, Amr (2008), المعجم العربي المعاصر, El Cairo: Dār al-Baṣā'ir.

MADKUR, Amr (2011), تعدد المعنى في المعجم العربي المعاصر. دراسة تطبيقية في المعجم العربي الأساسي, en *Al-Andalus Magreb* 18 (2011), p. 147-181.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro (1997), "Braulio Justel, la lengua árabe y el fútbol", en *Al-Andalus Magreb V* (*Homenaje póstumo al profesor Braulio Justel Calabozo)*, p. 127-131.

REDA, Yussof (1995a), *Al-Muín al-Wasit. Diccionario español - árabe*, Beirut: Librarie du Liban Publishers (مكتبة لبنان ناشرون).

REDA, Yussof (1995b), *Al-Muín del [sic] Bolsillo. Diccionario Español - Árabe*, Beirut: Librarie du Liban Publishers (مكتبة لبنان ناشرون).

REDA, Yussof (1999a), *Al-Muín del [sic] Bolsillo. Diccionario Árabe - Español*, Beirut: Librarie du Liban Publishers (مكتبة لبنان ناشرون).

REDA, Yussof (1999b), *Mini Al-Muín. Diccionario Español -Árabe Árabe - Español*, Beirut: Librarie du Liban Publishers (مكتبة لبنان ناشرون).

VALDERRAMA MARTÍNEZ, Fernando (1986), *Glosario español - árabe y árabe - español de términos económicos, financieros y comerciales*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

VALDERRAMA MARTÍNEZ, Fernando (1988), *Glosario español - árabe y árabe - español de términos diplomáticos, políticos y de reuniones internacionales (2ª ed.)*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

جماليةُ المُختاراتِ الشعريةِ الأندلُسية
كتاب: (التشبيهات من أشعارِ أهلِ الأندلُس)
لأبي عبد الله محمد بن الحسن الكتاني الطبيب (ت420هـ) أنموذجاً

زاهر بن بدر الغُسيني*
جامعة السلطان قابوس، سلطنة عُمان

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 257-278

Resumen: "La estética en las antologías de poesía andalusí. El libro *At-tašbīhāt min ašˁār ahl al-andalus* de Abū ˁAbd Allāh Muḥammad ibn Al-Ḥasan al-Kattānī (m. 420 H.) como modelo". El presente artículo aborda el estudio de la estética en las antologías de poesía andalusí mediante el análisis del libro *At-tašbīhāt min ašˁār ahl al-andalus* de Abū ˁAbd Allāh Muḥammad ibn Al-Ḥasan al-Kattānī, poniendo de relieve la originalidad de un autor andalusí que no ha recibido mucha atención por parte de los investigadores. El estudio trata, por un lado, la originalidad de la perspectiva estética en las antología y, por otro lado, las características del discurso creativo andalusí y el elevado gusto artístico y estético del autor en la elección del material poético, que refleja, en última instancia, el gusto imperante entre los poetas y críticos andalusíes de la época, y que también explica las tendencias estéticas y críticas en al-Andalus en épocas posteriores a la de al-Kattānī.

Palabras clave: Literatura andalusí. Poesía andalusí. Literatura árabe.

Abstract: "The aesthetics of Andalusi Poetry Anthologies. The book *At-tašbīhāt min ašˁār ahl al-andalus* by Abū ˁAbd Allāh Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Kattānī (d. 420 H.) as a model". This paper deals with the study of aesthetics in Andalusi Poetry Anthologies by means of an analysis of the

* zahir@squ.edu.om

book entitled *At-tašbīhāt min ašʿār ahl al-andalus* by Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Al-Ḥasan al-Kattānī, trying to emphasize the originality of this Andalusi author, who has not received much attention from researchers and scholars. The study plunges, on the one side, on the aesthetic perspective in the anthology and, on the other side, on the characteristics of the Andalusi creative discourse and the high artistic taste in the choice of poetic material by the author, which reflects the prevailing taste among Andalusi poets and critics at that time, and also explains the aesthetic and critical trends in al-Andalus in later periods.

Key words: Andalusi Literature. Andalusi Poetry. Arabic Literature.

ملخص البحث: "جمالية المختارات الشعرية الأندلسية. كتاب: (التشبيهات من أشعارِ أهلِ الأندلُس) لأبي عبد الله محمد بن الحسن الكتاني الطبيب (ت420هـ) أنموذجاً". يتناول البحث "جمالية المختارات الشعرية الأندلسية" من خلال دراسة كتاب (التشبيهات من أشعارِ أهلِ الأندلُس) لأبي عبد الله محمد بن الحسن الكتاني الطبيب (ت420هـ)؛ في محاولة للكشف عن مؤلَّف أندلسي شهد على إبداع مؤلفه؛ وإن لم يَنَلْ حظه من عناية الباحثين. وسوف تكون دراستنا لهذا الكتاب من زاوية إبداعية لجمالية المختارات الشعرية في هذا الكتاب من جهة؛ وخصائص الخطاب الإبداعي الأندلسي، وسمات الذوق الفني والجمالي الرفيع لمؤلِّفه في اختياراته من جهة أخرى، التي عكست ذوق معاصريه من النقاد والشعراء والأدباء الأندلسيين، وفسَّرت في الوقت نفسه كثيرًا من مسارات الذوق الجمالي والنقدي بالأندلس في العصور اللاحقة لعصر الكتاني.

كلمات مفاتيح:الأدب الأندلسي، الشعر الأندلسي، الأدب العربي.

كان طبيعياً أن تُشكِّل عبارة الصاحب بن عباد "بضاعتنا ردت إلينا، (...) ظننت هذا الكتاب يشتمل على شئ من أخبار بلادهم، فإذا هو يشتمل على أخبار بلادنا، لا حاجة لنا به"[(1)] –وهو يتصفح كتاب (العقد الفريد) لابن عبد ربه مُقلِلاً من قيمته بعد أن حرص على الحصول عليه مذ سمع بأخباره–، علامةً دالةً في إبراز مكانة الأدب الأندلسي، إذ وضع ابن عباد في باله أن ابن عبد ربه ما كان إلا عالة على المشرق، فإذا بالعِبارة تُردد في كلِ مَحفلٍ أدبي، فظلّت أشبهَ بمُضغةٍ تُلاكُ في كل وقت في شفاه المشرقيين، تُمثِّل لهم دليلاً قاطعاً على أن الأندلسيين ما هم إلا نسخة من المشارقة، وما أدبهم إلا محاكاةٌ لهم، حتى ظهرت لنا مكتبةٌ أندلسية كانت كفيلة أن تُبرز مكانة هذا الأدب، وما وصل إليه إبداع أبنائه. فجاءت النصوص الأندلسية أنموذجاً فريداً للإبداع الذي خلَّد أدب الأندلسيين –شعراً ونثراً–.

(1) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق. د.إحسان عباس، دارالغرب الإسلامي، بيروتط.1، 1993م، ج. 4، ص214، ص.218.

تتناول هذه الدراسة مؤلَّفاً أندلسياً يشهد على إبداع مؤلفه –وإن لم يَنَلْ حظه من عناية الباحثين–، وهو كتاب (التشبيهات من أشعار أهل الأندلس)، وسوف تكون دراستنا لهذا الكتاب من زاوية إبداعية لجمالية المختارات الشعرية في هذا الكتاب من جهة، والذوق الفني الرفيع لمؤلِّفه في مختاراته من جهة أخرى.

نقول بداية إن المختارات ترتبط ارتباطاً وشيجاً بمنحى ومنطلق نقدي، إذ تُمثِّل اختيارات الأدباء والشعراء مؤشراً على صلتهم بالنصوص التي يطالعونها وعلى أحكامهم النقدية فيها، التي تُعطي مؤشراً إلى وعي القائم بالمختارات، والجوانب الذوقية والجمالية، فكما يُقال (اختيار الرجل جزء من عقله وذوقه). وتحت هذا الإطار يمكننا أن نُعرِّف المختارات الشعرية أنها "اختيارات أدبية تتضمن قصائد أو مقطعات شعرية منتخبة من آثار عدد الشعراء ممن عاصروا المؤلف أو سبقوه". ويَكْمنُ الفرق بينها وبين الديوان في أنها أكثر دقة وشمولية في تصوير عصرها وبيئتها، من الديوان المفرد، إذ تُمثل ذوق عصرها، لا ذوق شاعر فحسب، وتقوم على خبرات ذوقية وفنية، تنسب إلى "من نضج ذوقهم وصح حسهم الأدبي"[(2)].

ولا يمكن لأي دراسة كانت أن تستغني عن الجانب الوصفي وهو طبيعي، باعتباره أرضية تنطلق منها أي دراسة، فحريٌّ بنا أن نعرج إلى البذور الأولى للمختارات الشعرية التي مرَّت بثلاث مراحل:

1. مرحلة الرواة.
2. مرحلة المجموعات الشعرية.
3. مرحلة المختارات الشعرية.

المرحلة الأولى: مرحلة الرواية.

تُمثِّل مرحلة الرواية الشفهية لجُملةٍ من رواة الشعر إلا أنهم كانوا يروون كل الشعر دون اختيار أو انتقاء، وانقسموا إلى أكثر من طائفة، منهم شعراء يروون شعر شاعر بعينه، فيحفظون هذا الشعر ويتتلمذ ونعلى الشاعر، من هؤلاء الشاعر الحطيئة الذي كان راوية لزهير بن أبي سلمى وابنه كعب، وزهير بنفسه كان راوية أوس بن حجر. ومنهم شعراء كانوا يروون شعراً لمن سبقهم، ولبعض من عاصرهم من الشعراء، ولا يخصّون شاعراً بعينه يتتلمذون عليه، وإنما يردون مناهل شتى يشتقون منها ما شاء لهم الفن الشعري أن يشتقوا، ثم يصدرون وقد اكتملت لهم شخصيتهم الفنية المستقلة، ويمثل هذه الطائفة ذو الرمة. كما تمثَّلت المرحلة الأولى في وجود علماء ورواة اهتموا بالشعر والشاعر والرواية الأدبية للجاهلية، إذ كانوا يرحلون إلى البوادي لمشافهة الأعراب الذين لم يُفسد سلائقهم اللحنُ بقصد وضع قواعد وضوابط لهذه اللغة، وعاش

(2) المكتبة العربية: تاريخها، تراثها، حاضرها، د. يوسف نوفل، دار الغد العربي، القاهرة،1989م، ص. 100

هؤلاء العلماء "في القرن الثاني ومطلع الثالث، وأخذ عنهم العلماء في القرون التالية للقرن الثاني، وهم طبقتان، الطبقة الأولى يمثلها: أبو عمرو بن العلاء (ت154هـ)، وحماد الراوية (ت155هـ)، ثم خلف الأحمر والمفضل الضبي. أما الطبقة الثانية فهم تلامذة هذه الطبقة الأولى، وأشهرهم الأصمعي، وأبو زيد القرشي صاحب (جمهرة أشعار العرب)، ومحمد بن سلام الجُمحي صاحب طبقات فحول الشعراء. وكان لهم دور كبير في المحافظة على اللغة العربية من اللحن من جهة، وحفظ الشعر من الضياع من جهة أخرى، إذ هو أحد أسلحة القبيلة – وقتذاك– في الدفاع عن وجودها، ونشر مآثرها.

المرحلة الثانية: مرحلة المجموعات الشعرية.

أهمها ما جمعه حماد الرواية التي أطلق عليها أسماء منها: السموط، المعلقات، المذهبات.ولها شروح عديدة ذكرها بروكلمان لعل أكثرها شهرة شرح أبي بكر الأنباري (ت328هـ) وسماها (شرح القصائد السبع الطوال)، قام بتحقيقها عبد السلام هارون[3] والشرح الرائج لها هو شرح حسين بن أحمد الزوزني (ت486هـ). وثاني هذه المجموعات الشعرية مجموعة المفضل الضبي (ت178هـ)، واختار مجموعته الشعرية لسبعة وستين شاعرًا، من فحول الجاهلية وهم الكثرة، ومخضرمين وإسلاميين وهم القلة، وسمَّاها (كتاب الاختيارات)، ثم سُميت بعد ذلك (المفضليات) نسبة إلى جامعها، ونالت اهتمام الرواة وأهل العلم؛ لثقتهم بالمفضل الضبي وحسن اختياره لها دليل على ذائقته الفنية الراقية. واختُلِف في عددها، فمنهم من جعلها مائة وعشرين قصيدة ومنهم من جعلها مائة وثماني وعشرين. وللمفضليات شروح عدة أشهرها شرح الأنباري (ت304هـ) وقام بتحقيق هذا الشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون.

ثالث هذه المجموعات الشعرية (الأصمعيات)، وقام بجمعها عبد الملك بن قريب المشهور بالأصمعي (ت216هـ)، بلغ عدد قصائدها اثنتي وسبعين قصيدةً لواحد وسبعين شاعراً، ونهج فيها نهج الضبي في مفضلياته، حتى تُعدّ تكملة للمفضليات، إلا أنها لمتلقَم القيته المفضليات من الانتشار والقبول، لقلة اشتمالها على غريب اللغة. كما عمد فيها الأصمعي إلى اختصار نصوص الرواية، مما أضرَّ بالنص الأصلي للقصيدة. وللأصمعيات شرح كتبه أيضاً ابن الأنباري بتحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون.

رابع المجموعات الشعرية (جمهرة أشعار العرب) لأبي زيد القرشي، وجمعت أواخر المائة الثالثة للهجرة، تضم تسعًا وأربعين قصيدة، وكلها من روائع الشعر العربي القديم في جاهليته وإسلامه، جاءت في سبعِ

(3) يقع الكتاب في جزء واحد، وصدر عن دار المعارف، القاهرة، وله أكثر من طبعة، وأفضلها الطبعة الخامسة التي صدرت سنة 1963.

مجموعات: أولها المعلقات، تليها المجهرات، ثم المنتقيات، فالمذهبات، والمراثي، والمشوبات، وآخرها المُلحمات، وكل مجموعة تشتمل على سبع قصائد.

المرحلة الثالثة: مرحلة المختارات الشعرية:

كان طبيعياً أن تتغير الذائقة العربية بتغير العصور المختلفة والأوضاع التي تشهدها، خاصة في العصر العباسي، إذ تغيرت فيه أذواق الناس، ولم يَجِدْ أحدٌ يطيق الصبر على قراءة القصائد الطوال، فاكتفوا بتذوق القطع المختارة، مما أدى إلى ظهور مختارات تلبي رغبات الناس مرتبة على المعاني. فظهرت لنا المختارات الشعرية، وأقدم هذه المختارات حماسة أبي تمام (ت231هـ) التي صنفها تلبية لأبي الوفاء بن سلمة. والمقصود بالحماسة عنده كلما يتصلب الشجاعة من إقدام وحمية ونخوة وحث على الإقدام واحتمال المكاره عند الشدائد، ولربما لاحظ أبو تمام نوعاً من الفتور الذي دبَّ عصائب الناس في المرحلة العصيبة للدولة الإسلامية في العصر العباسي، وأن الأرواح وهنت، فألَّف كتابه ليُحمِّس الأمة، ويدرأ عنها الوهن الذي شبَّ فيها، أضف إلى ذلك محاولته إنصاف الشعراء المغمورين، بعد أن اهتم الرواة قبله بالشعراء المشهورين –الأصمعي والمفضل مثلاً–. ولم يكن تصنيف أبي تمام خبط عشواء، بل جعلها على عشرة أبواب بحسب موضوعاتها، وسمَّى كل نوع بابًا، وبدأها بالحماسة، والمراثي، والأدب، والنسيب، والهجاء... الخ. وللحماسة شروح عدة أكثرها شهرة شرح التبريزي (تـ502هـ)، وشرح الأعلم الشنتمري (تـ476هـ) أحد علماء الأندلس.

ولأبي تمام مختارات أخرى اسمها (الوحشيات) سار فيها على نهج الحماسة، حتى دعيت بالحماسة الصغرى، في حين كانت تسميتها بالوحشيات تشبيهًا لها بأوابد الوحش التي تنفر من مجتمعات الناس، وبقيت أقل شهرة من الحماسة، التي عمد الكثيرون إلى تقليدها اختياراً وتصنيفاً، منهم البحتري (تـ205هـ)، وأبو السعادات هبة الله بن الشجري (تـ542هـ) في حماسته المعروفة باسمه (حماسة ابن الشجري)، و(الحماسة المغربية) لصاحبها أبي العباس أحمد بن عبد السلام الجروالي، وتُعرف بمختصر (كتاب صفوة الأدب ونخبة ديوان العرب)، كما تعرف بـ(حماسة الجرّاوي) و(الحماسة البياسية).

ولا يزال الأدباء يجمعون المختارات الشعرية تذكرة لهم أو تزكية لأذواقهم، ولعل أشهر هذه المختارات تلك التي قام بجمعها محمو سامي البارودي في نهاية القرن التاسع عشر، وجمع فيها ما اختاره من شعر ثلاثين شاعرًا من فحول شعراء المولدين.

أما في العصر الحديث في فيُعد الإصدار الكبير الذي قامت به مؤسسة البابطين بمناسبة احتفال الكويت باختيارها عاصمة للثقافة العربية عام 2001م أضخم ما وصلنا من المختارات الشعرية، ويضمَّ مختارات لشعراء الوطن العربي في القرن العشرين، صدرت في خمسة مجلدات، يضم كل مجلد مختارات لعدد من

الأقطار العربية حسب ترتيبها الأبجدي.

موقع الأندلسيين من المختارات الشعرية ؟

سؤالٌ يفرض نفسه: أين كان الأندلسيون من المختارات الشعرية لشعرائهم وأدبائهم؟

إن الجزء الكبير من هذا الذنب يقع على عاتق الأندلسيين أنفسهم، إذ اتخذوا ألقاباً مشرقية، فعندما يعجبون بشخصية أندلسية يضعون لها اسم شخصية مشرقية توافق مكانته، مثل: ابن هانئ: متنبي المغرب، ابن زيدون: بحتري المغرب، الأعمى التُطيلي: معرِّي المغرب، حمدة بنت زياد: خنساء المغرب، وهذا ما يسميه المستعرب هنري بيرس (بالسراب المشرقي) (4). أضف إلى ذلك أنه لم يكن لدى الأندلسيين تقدير كبير لشعرهم ونثرهم، إذ لم يهتموا بجمع الدواوين، ولا المجموعات الشعرية، إلا أن ابن فرج الجياني (تـ366هـ) ، هو الذي حاول أن يعالج هذا النقص إذ قام بتأليف كتاب الحدائق، ولم يكن هذا الكتاب المؤلف الأول في ردة الفعل ضد المشرق، بل كانت هناك كتب أخرى سبقته في هذا الإطار ولسوء الحظ فُقِد معظمها، منها: (الطبقات في شعراء الأندلس) لعثمان بن ربيعة الاشبيلي(تـ310هـ)، وكتاب (شعراء الأندلس)، ومؤلفه أبو سعيد عثمان بن سعيد الكناني (تـ320هـ) لكن المختارات الشعرية الأندلسية توالت فظهرت مؤلفات منها:(البديع في وصف الربيع) لأبي الوليد إسماعيل بن محمد الحميري (تـ440هـ)، وجمع فيه ما فاضت به قرائح أدباء الأندلس في وصف الربيع نظماً ونثراً ، وكتاب (التشبيهات من أشعار أهل الأندلس) للكتاني – وهو محو دراستنا–. واستمر الإبداع الأندلسي ليصل ذروته في القرن الهجري الثامن، إذ ظهر مؤلَّف (جيش التوشيح) للسان الدين بن الخطيب (تـ776هـ)، و(عدة الجليس ومؤانسة الوزير والأنيس) لعلي بن بشري الغرناطي، وكلاهما من وفيات القرن الثامن، وقد ضمَّ كل كتاب منهما مجموعة متميزة من الموشحات الأندلسية.

التعريف بمؤلف الكتاب ومنهجية التأليف:

لم ينل كتاب "التشبيهات من أشعار أهل الأندلس" لأبي عبد الله محمد بن الحسن بن الحسين الكتاني المذْحِجِي الطبيب حظَّه من عناية الباحثين؛ بوصفه أحد كتب المختارات في الشعر الأندلسي؛ التي يمكن أن تعكس جانباً من السلوك الفني الجمالي لدى الأندلسيين سواء أكان على مستوى الإبداع الفني باستجلاء ملامح الخبرة الجمالية التي أنتجها الشعراء؛ أم على مستوى التلقي بالكشف عن سمات الذوق

(4) أشار إلى ذلك إلياس تيريس ساديا في دراسته: ابن فرج الجيَّاني وكتابه الحدائق، ترجمة. عدنان محمد آل طعمة، مجلة التراثالعربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ع. 47، 11 أبريل.1992.

الجمالي والنقدي في البيئة الأندلسية. لم يشتمل الكتاب على مُقدِّمةٍ للمؤلِّف توضح لنا سبب تأليف الكتاب، إلا أن ميل ابن الكتاني إلى التقسيم الإقليمي حين حصر نفسه في نطاق الأندلس يجعلنا نرجِّح سبب تأليف الكتاب بدافع إبراز الهوية الأندلسية، وقدرتها على مضاهاة المشارقة في أدبهم.

وقبل الحديث عن الذوق الجمالي في الكتاب؛ حريٌ بنا أن نُعرِّف بمؤلف هذا الكتاب والمنهج الذي اتبعه في كتابه.

1. التعريف بالمؤلِّف:

يُشير د.إحسان عباس محقق الكتاب –معتمداً على الورقة الأولى من مخطوطة الكتاب– أن مؤلف الكتاب هو الشيخ أبو عبدالله محمد بن الكتاني بن الطبيب، ولم يذكر اسم أبيه، وقد ترجم القاضي صاعد لمن كنيته أبو عبدالله واسمه محمد وشهرته ابن الكتاني، فذكر أن أباه هو "الحسين"، وقال في ترجمته: " كان أخذ الطب من عمِّه محمد بن الحسين، وطبقته، وخدم به المنصور بن أبي عامر وابنه المظفَّر، ثم انتقل في صدر فتنة قرطبة إلى مدينة سرقسطة واستوطنها. كان بصيراً بالطب مُتقدِّماً فيه، ذا حظٍ من المنطق والنجوم وكثير من علوم الفلسفة" [5].

تتلمذ ابن الكتاني على يد الكثير من علماء عصره، فأخذ المنطق عن محمد بن عبدون الجبلي، وعمر بن يونس بن أحمد الحراني، وأحمد بن حفصون الفيلسوف. وتطرَّق مُحقِّق الكتاب في مقدمة الكتاب إلى قضيتين هامتين:

<u>الأولى: مسألة تحديد الاسم الصحيح لمؤلف الكتاب.</u>

إذ وقع الخلط في اسم أبيه، فأشار محقق الكتاب إلى أن الحميدي صاحب كتاب(جذوة المقتبسفي ذكر ولاة الأندلس) ترجم لرجل آخر كنيته أبو عبدالله وشهرته "ابن الكتاني"، واسمه "محمد"، ولكن أباه اسمه "الحسن" وهو منسوب إلى مذحج ويقال له المذحجي، ونقل هذه الترجمة الصفدي. ويرى د.إحسان عباس أن الخطأ سهل الوقوع، وأن مؤلف الكتاب هو أبو عبدالله محمد بن الحسن بن الحسين، وهو أستاذ ابن حزم في المنطق، واعتمد في ترجيح كلامه على ما أورده صاعد البغدادي في ترجمته للكتاني. وللكتاني رسائل وكتب في الطب والمنطق، وتجاوز صاعد البغدادي عن ذكرها نظير شهرتها، ووصفها ابن الأبَّار أنها (معروفة فائقة الجودة عظيمة المنفعة سليمة) منها كتاب: (محمد وسعدى) الذي قال عنه الضبي: مليح في معناه.

<u>الثانية: تاريخ وفاة المؤلف.</u>

---

(5) التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، أبو عبد الله محمد بن الكتاني الطبيب، تحقيق. د. إحسان عبَّاس، دار الشروق، بيروت، ط. 2، 1981، مقدمة الكتاب، ص. 7.

ذكر المحقق أن الكتاني توفي قريباً من سنة 420هـ، عن عمر قارب ثمانين سنة. ورجَّح محقق الكتاب هذا التاريخ مستنداً على الشعراء الذين ساق لهم شعراً في كتابه، إذ ينتمون إلى الفترة الأموية والعامرية، وأبعدهم وفاة مثل: ابن درَّاج القسطلي، وعبادة بن ماء السماء، الذين نالوا الشهرة الأدبية في الفترة نفسها. وهذا التاريخ لا يختل في الكتاب إلا مرة واحدة، في معرض حديث الكتاني عن ابن خفاجة، إذ يقول: " وقال أبو إسحاق الخفاجي في الشمعة"، وهذا يعني أن المؤلف لا يمكن أن يكون قد توفي في الحدود التي قدرها د.إحسان عباس، لأن ابن خفاجة ينتمي إلى عصري ملوك الطوائف والمرابطين، فنبَّه محقق الكتاب في هذا الجانب إلى حقائق منها:

- أن الناسخ نبَّه إلى أنه يدرج في المتن شعراً ليس من الأم، وهو ما نجد عندما يُدرج مختارةً شعرية لأحمد ابن دراج :

ولو قَبِل الموتُ مِنَّا الفداءَ لضاق الأنام لها عن فِداءِ[6]

إذ يشير ناسخ المخطوط بعبارة (ليس من الأم) مما يعني أن الأبيات ليست من النسخة الأصلية وإنما مزيدة عليها. وهذا –وفقاً لرأي المحقق– يجعلنا نعتقد أن النسخة تعَّرضت في هوامشها لبعض الزيادات، ولا يُستبعد أن تكون أبيات الخفاجي منها.

- قد يكون أبو إسحاق الخفاجي شاعرا آخرا غير ابن خفاجة، إذ أن القطعة التي أوردها الكتاني غير واردة في ديوان ابن خفاجة، مما يثير شكَّاً في النسبة والاسم معاً.

- ليس من المعقول أن يُدرك المؤلف عصر ابن خفاجة؛ ويُهمل جميع شعراء عصر الطوائف أمثال: ابن زيدون، ابن عمَّار، وغيرهم، وبالتالي فإن مثل هذه الزيادات تُمثِّل عُنصراً دخيلاً على الكتاب، قد تلحق بالكتاب مع الزمن.

2. منهجية الكتاب:

يمثل كتاب (التشبيهات من أشعار أهل الأندلس) أوفى مجموعة شعرية وصلتنا تُمثِّل عصر بن أمية والعامريين حتى أواخر الفتنة البربرية في تاريخ الأدب الأندلسي[7]، وهي فترة لم تصلنا دواوين شعرائها، وكل

(6) التشبيهات من أشعار أهل الأندلس،ص274.

(7) التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص.13-14.

ما نملكه من الشعر الأندلسي الذي يُمثِّلها قطع مبثوثة في كتب التاريخ والتراجم، وقطعا أوردها الثعالبي في (يتيمة الدهر). ويبدو أن الذي دفع الكتاني إلى تأليف هذا الكتاب هو الإحساس بالهوية الثقافية الأندلسية التي كانت خصائصها الإقليمية وملامحها الأندلسية قد أخذت تنمو إزاء الهوية المشرقية، خاصة منذ عهد الحكم المستنصر بالله (ت350هـ) الذي عرف بنزعته العلمية، وانماز عصره بالعلوم والآداب وإنشاء المكتبة الأموية التي كان يستجلب لها من كل قطر ما لا يجد ولا يوصف من المصنفات كثرة ونفاسة حتى قدر عددها بأربعمئة ألف مجلد [8]، مما ولَّد في نفوس الأندلسيين شعورا بالثقة وإحساسا باكتمال شخصيتهم الثقافية ، الأمر الذي دفعهم الى التأليف والإبداع من أجل الدفاع عن هذه الشخصية ضد التجاهل والاتهام بالنقص والقصور، وأعان ذلك على التفات الأدباء والنقاد الأندلسيين أنفسهم إلى التأليف فيما يمكن تسميته "شعر الأندلسيين" [9].

يتناول الكِتاني نماذجاً من التشبيهات في شعر أهل الأندلس في مجالات عديدة؛ منها: تشبيهات السماء، والنجوم، والإبل، والخيول، والنساء، والجوارى، وغيرها، مع ترجمة لشعراء الأندلس الوارد ذكرهم، وكشافات بالأعلام والأماكن والتشبيهات.

تقوم منهجية الكتاب على تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء، يسوق الكتاني فيها تشبيهاته الشعرية المنتخبة دون تقريظ أو تعليق، تضم هذه الأجزاء مقطعات لواحد وتسعين شاعراً، وستة وستين باباً من أبواب التشبيه تعرض لموضوعات متنوعة متدرجة، يقترن بعضها ببعض في الجزأين الأول والثاني، في حين يعوزها هذا التدرج والاتصال في الجزء الثالث، وهي تتناول على الإجمال الطبيعة والإنسان، وبعض مظاهر الحياة الحضارية، والأخلاق والسلوك الاجتماعي والحرب وأدواتها. يستهل الكتاب ببابٍ من التشبيه في السماء والنجوم والقمرين، يعقبه بأبوابٍ أخرى من التشبيه في انبلاج الصبح، والريح، والبرق، والرعد، والسحاب والمطر، والربيع والزهر، والورد، وتغريد الطير في الرياض ووصف الحمائم، ثم في الأنهار والجداول والمياه الجارية، ووصف القصور والبساتين والأشجار، والناعورة والرحى، وفي المأكولات من فواكه وغيرها، وفي الشراب وأوصاف الخمر، ووصفات الكؤوس والأقداح والسقاة والندامى والقيان والمغنين، والعود والطنبور وسائر المعازف، واصِلاً ذلك بباب من التشبيه في الشعر؛ لكونه عنصراً أصيلاً في هذه الأجواء، ومكملا لهذه اللوحة الحيوية، ثم تلاه الجزء الثاني من الكتاب الذي ابتدأ بباب من التشبيه في وصف الحسن ومفرداته كالشعر وسواده وشقرته، وأصداغ القيان وعذر الغلمان، وإشراق الوجه وتشبيه الخدود والخيلان، وفتور العين

(8) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري التلمساني، تحقيق. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ج.1، ص395.

(9) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، د.إحسان عباس، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط. 2، 1993، ص.480.

ومرضها وغنجها، والثغر وطيب الريق، ومشي النساء وتشبيه القدود، والحديث الحلو والخصور والأرداف، ثم وصل ذلك بوصف أحوال المحب كالوداع والبكاء وطول الليل والسهر ومراعاة النجوم والخيال والنحول، والوقوف على الديار والربوع، وأتبعه بأبواب من التشبيه في وصف النيران والشتاء والصقيع، وصفات الإبل والمسافرين، والسراب والبحر والسفن، والطرد والحيات والخيل، والسيوف، والرماح، والقسي والنبال، والدروع البيض، والرايات والتجافيف[10]، والطبول والحرب ووصف الطعان والضراب والجيوش والفتوح والرؤوس والمصلوبين، والخوف والمهابة...، حتى يلقانا الجزء الثالث من الكتاب وقد استهله بأبواب من التشبيه في مجالات مختلفة كالدواة والقلم والصحيفة والسكين، والمذبة والمروحة والجود والبخل، والخوان، والأَكَلَةَ والطفيليين، وهجو النساء والمغنيات، والثقلاء، والكَذَبَة، والطيلسان والدرهم. ثم وصله بأبواب من التشبيه في الاعتبار بفناء الناس وتقلب الدهر بهم، والشيب والهرم، وذم الدنيا وذكر الموت، وصفة الموتى والأجداث حتى ينتهي الكتاب بباب يعرض شواذ من التشبيهات تقل نظائرها.

وكأن الكتاني أراد بذلك إحصاء مجالات الشعر التي اتصلت بها ملكة التصوير لدى الأندلسيين، وإبراز مبلغ عناية الشاعر الأندلسي بالصورة منذ هذا الطور المبكر من تاريخ الشعر في الأندلس، حتى أصبح طلب الصورة والإلحاح عليها هدفاً جوهرياً وغايةً كبرى؛ يسعى إليها الشاعر والناقد على حد سواء [11]، ذلك لأن الاهتمام بالتشبيه " تحوَّل من الرغبة في التعبير بما يقع في دائرة الحس من الأشياء إلى الرغبة في التشبيه للتشبيه في عصور الحضارة والازدهار للاستمتاع بالصورة التي يبدعها الشاعر، وللإغراب في تقصي وجوه الشبه، والإبداع في خلق العلاقات، وقد بدأ الاهتمام بالتشبيه لهذا الغرض في الشعر العربي منذ القرن الثالث وطوال القرون التالية"[12]. ولم يلتزم الكتاني بمنهجيته في تقسيم كتابه، إذ في الكتاب الثاني الذي يبدأ بالباب التاسع عشر وينتهي بالباب السابع والثلاثين يتناول الجمال والحب، لكنه يقطع هذا الحديث بالباب 27 الذي يتحدث فيه عن جمال الأعضاء، فيتحدث عن طِيبِ الحديث، ثم يعود إلى ذكر الخصور والأرداف. أضف إلى ذلك في الجزء الثالث الذي يبدأ بالباب الثاني والخمسين، يتناول الكتابة وأدواتها وبعض الآلات الحضارية الأخرى كالمذبة والمروحة، ثم ينتقل فجأة إلى الحديث عن الأخلاق من جود وبخل وأصناف الناس كالطفيليين والثقلاء. وهنا يرى د.إحسان عباس أن الكتاني أعياه الالتزام بشيء من الترتيب

---

(10) التجافيف: جمع التِّجْفاف، والتُّجفاف، وهو ما يوضع على الخيل من حديد وغيره. انظر: لسان العرب،ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط.1، 1992، ج.9، مادة (جفف).

(11) التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، مقدمة المحقق، ص. 22.

(12) غرائب التنبيهات على عجائب التشبيهات ، علي بن ظافر الأزدي، تحقيق. محمد زغلول سلام ومصطفى الصاوي الجويني، سلسلة ذخائر العرب، ع. 45، دار المعارف، القاهرة، 1983، مقدمة التحقيق، ص. 38 .

المتدرج الذي التزمه في بداية كتابه، إذ حشد في الجزء الثالث أبواباً متفرقة[13] .

3. كتابان آخران في التشبيهات:

يشير د. إحسان عباس إلى أن المصادر لم تذكر كتاب ابن الكتاني في التشبيهات، لكنها ذكرت كتاباً آخراً في (التشبيهات من أشعار أهل الأندلس) لأبي الحسن علي بن محمد بن أبي الحسين الكاتب، إذ يقول فيه الحُميدي: "مشهور بالأدب والشعر، وله كتاب في التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، كان في الدولة العامرية وعاش أيام الفتنة، وهذا يشي إلى أن أبا الحسين كان مُعاصراً لابن الكتاني، فيتساءل محقق الكتاب إذا كان المؤلِّفان توفَّرا على موضوع واحد، وعن مدى الصلة التي تجمع الكتابين[14]. ويستند على ما نقله ابن الأبَّار في ثلاثة مواضع من كتابه (الحِلة السراء) عن كتاب الحسين، ويُسميه (الفرائد في التشبيه من الأشعار الأندلسية)، إذ يورد في الموضع الأول بيتين لمروان بن عبد الرحمن أبي عبد الملك الملقَّب بـ(الطليق)، وهما يمثلان القطعة التاسعة والثلاثين من كتاب الكِتاني التي يقول فيها:

وقال مروان بن عبد الرحمن :

فكأنَّ الغمامَ صبٌّ عميدٌ   أنَّ بالرعدِ حُرقةً واشتكاءَ
وكأنَّ البروق نارُ جواهُ   والحيا دَمعُهُ يسيلُ بكاء[15]

وُيورد في الموضع الثاني بيتين لـ (لبّ بن عبيدالله)، ويوافقان القطعة (79) من كتاب الكتاني التي يقول فيها:

صابَحتها والروضُ يَسطَعُ مِسكُهُ   فكأنه بالليل باتَ مُغَلَّفا[16]

أما القطعة الثالثة فَلَمْ ترد في كتاب الكِتاني، وهنا يرى محقق الكتاب أنه ليس من المستغرب اتحاد الكتابين في إيراد مختارات متشابهة ما داما متعاصرين، ويستبعد أن يكون الكتابان كتاباً واحداً، ويستند في هذا الجانب إلى شعرٍ أورده الكتاني لمن اسمه علي بن أبي الحسين، فإذا صح أنه هو صاحب (الفرائد في

(13) التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص. 16 .
(14) التشبيهات من أشعار أهل الأندلس ، ص.12 .
(15) المرجع نفسه، ص. 32.
(16) المرجع نفسه، ص. 51 .

التشبيه من الأشعار الأندلسية) فهذا يعني أننا نملك كتابين في التشبيهات لا كتاباً واحداً.

الذوق الجمالي عند الكِتاني من خلال مختاراته الشعرية:

إن الوقوف على الإبداع الأندلسي واستجلاء ملامحه الجمالية من زاوية، ومستوى التلقي بالكشف عن سمات الذوق الجمالي والنقدي في البيئة الأندلسية من زاوية أخرى هما وجهان لعملة واحدة، فكل شاعر هو مبدع متذوق في آن، ناهيك عما تميَّز به الأندلسيون أنفسهم، على تباين طبقاتهم من شغف بالأدب وحب للشعر، حتى وجدنا صاحب الذخيرة في مستهل كتابه يشير إلى اشتهار الأندلس بذلك قائلاً: "فلا يكاد بلد منها يخلو من كاتب ماهر، وشاعر قاهر"[17].

من هذا المنطلق نجد أن كتاب (التشبيهات من أشعار أهل الأندلس) تفوق عما كُتِب قبله في هذا الجانب، إذ يتضمن مادةً شعرية منتخبة لطائفة من شعراء الأندلس، ينتمون إلى فترة زمنية تقدر بنحو القرنين وربع القرن من تاريخ الأدب العربي بالأندلس، بدءاً بسنة (200هـ)، – مُتجاوِزاً الكتاني النماذج الشعرية المبكرة الطارئة في عصر بني أمية باعتبارها إرهاصات أولية– مروراً بالدولة العامرية حتى نهاية الفتنة البربرية سنة (422هـ). فعلى الرغم من غزارة النتاج الشعري في هذه الفترة إلا أن جانباً كبيراً منها لا يزال متناثراً في كتب التراجم والتاريخ، وحكَّم الكِتاني حسَّه النقدي في هذا الجانب، وإلا لجمع لنا كتابه في أكثر من مجلَّد. من هنا تبرُزُ أهمية كتاب التشبيهات من كونه– وفقاً لرأي المحقق– أوفى مجموعة شعرية يمكن أن تساهم بجانب ما أُثر من دواوين شعرية في حدود المجال الشعري والفني لهذه المرحلة[18]، ويعين استكناه مادتها التشبيهية على تجلية كثير من خصائص الذوق الجمالي الأندلسي آنَ ذاك من جانب الأنا (المبدع) والآخر (المتلقي)، اللذين يشكِّلان في نهاية الأمر ذوق المجتمع أو ما يطلق عليه حالة (النَحْن)، "إذ تتوحد الأنا والآخر ويشتركان في حالة نفسية واحدة تتفق فيها وجهات النظر والآراء والانفعالات"[19]، وهو ما نجده في التشبيه، الذي له سلطة كبيرة على نفس الشاعر العربي القديم، والاهتمام به في النقد العربي القديم كبير جداً إلى حدٍّ يؤثَر معه شعر الشاعر بالاختيار والتقديم للإصابة في التشبيه. ولفت د.إحسان عباس إلى عناية النقاد الأوائل بالتشبيه، واستدل بناقد مثل الأصمعي (ت210هـ) الذي اشتهر بين رواة عصره بذلك، وتمييزه

(17) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، تحقيق. إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط. 1، 1981، ج. 1، ق. 1، ص. 33.

(18) التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، مقدمة المحقق، ص. 19 .

(19) سيكولوجية التذوق الفني، مصيري عبد الحميد حنورة، دار المعارف، القاهرة، 1985، ص. 22

بالاستحسان عددا من تشبيهات الشعراء على مر الزمن لما فيها من جمال الصورة التشبيهية[20]، وجعل قدامة بن جعفر(ت337هـ) التشبيه فنّاً من فنون الشعر العربي كالمديح والهجاء والمراثي والوصف، واستشهد بطائفة من التشبيهات التي نعتها بالجودة والحسن[21]. وبلغ حد العناية بالتشبيه في النقد العربي القديم أن جعل المرزوقي الأصفهاني(ت421هـ) "المقاربة في التشبيه أحد الأركان الأساسية السبعة لعمود الشعر العربي"[22]. وليس غريباً في الأندلس أن يُعنى الذوق الأندلسي بالصورة التشبيهية عناية كبيرة، وأن يسوق أبو عبد الله الكتاني – في بداية القرن الهجري الخامس– مجموعه الشعري يتتبع فيه عيون التشبيهات في أشعار الأندلسيين أنفسهم، من عهد بني أمية حتى عصره، مُنطلقاً في تشبيهاته من ذوقه الجمالي والنقدي الذي يعد جزء من الذوق الجمالي العام الغالب على البيئة الأندلسية آن ذاك، والذي كان من أهم ملامحه التشبث بالصورة، وبخاصة الصورة التشبيهية المبتكرة التي تقترن حركتها الخيالية بالغرابة والطرافة وفق قانون توليد المعاني واختراعها، بما يستثير إعجاب النفس ودهشتها.

التشبيهات عند الكتاني:

صدر الكتاني في اختيار تشبيهاته عن المعنى اللغوي لمصطلح التشبيه، غير مفرّق خلاله بين التشبيه والتمثيل؛ لاشتراكهما في أصل الوضع اللغوي، ولاسيما أن التفرقة بين المصطلحين لم تظهر إلا عند البلاغيين المتأخرين[23]، ويُفسِّر عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) أسس الغرابة والابتكار في صناعة الصورة التشبيهية وأبعادها الجمالية والنفسية، مؤكّداً منذ البداية أن التشبيهات العامة المشتركة أو الخاصة المقصورة على قائل بذاته لا يمكن أن تُثير حساسية المتلقي، وتُحرك قوى الاستحسان فيه ما لم يكن وجه الشبه في التشبيه معقوداً بين المشبهات المتباعدة المختلفة الجنس التي يتحقق الجمع والتقريب بينها في لطف وذكاء، وهو مذهب على حد تعبيره "ألطف مأخذا وأمكن تحقيقا"[24]، يقول الجرجاني: "إن لتصوير الشبه من الشيء في غير جنسه وشكله، والتقاط ذلك من غير محلته، واجتلابه إليه من الشق البعيد باباً آخر من الظرف واللطف، ومذهباً من مذاهب الإحسان لا يخفى موضعه من العقل... فإن التشبيهات سواء كانت

(20) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، د.إحسان عباس، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط. 2، 1993، ص. 43.

(21) نقد الشعر ، أبو الفرج قدامة بن جعفر ، تحقيق. كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1978، ص. 58 .

(22) شرح ديوان الحماسة، المرزوقي الأصفهاني، تحقيق. عبد السلام هارون وأحمد أمين، دار الجيل، بيروت، ط. 1، 1991، ج. 1، ص. 9 .

(23) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي، بغداد، 1986، ج. 2، ص. 166

(24) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق. محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، المملكة العربية السعودية،ط.1، 1991، ص. 129.

عامية مشتركة، أم خاصية مقصورة على قائل دون قائل، تراها لا يقع بها اعتداد، ولا يكون لها موقع من السامعين ولا تهز ولا تحرك حتى يكون الشبه مقرباً بين شيئين مختلفين في الجنس، فتشبيه العين بالنرجس عاميٌ مشترك معروف في أجيال الناس،..، وتشبيه الثريا بما شبهت به من نقود الكرم المنوّر واللجام المفضض، والوشاح المفصل،..، والتباين بين المشبه والمشبه به في الجنس على ما لا يخفى"[25].

إن المتذوق لمختارات الكتاني من التشبيهات يلحظ تنوع صور الابتكار والاختراع والغرابة والإمتاع الفني في التشبيهات التي يوردها؛ نحو ما نلقى في وصف الطبيعة ومظاهرها المختلفة وما يتصل بها، يقول أحد شعراء الدولة العامرية يُدعى سعيد بن عمرون في وصف الهلال:

والبدر في جوِّ السّماءِ قد انطَوى طَرَفاهُ حتى عادَ مثْلَ الزَّوْرَقِ
فتَراهُ من تَحتِ المحاقِ كَأَنَّما غَرَقَ الجَمِيعُ و بَعْضُهُ لمْ يَغْرقِ

هذه الصورة التشبيهية التي يقترن فيها مشبَّهان متباعدان مختلفان في الجنس، تذكرنا بما نحاه ابن المعتز في الغرابة والابتكار عند قوله:

وانظر إليهِ كزَوْرق من فِضّةٍ قد أَثْقَلَتهُ حُمولَةٌ من عَنْبرِ

ابن المعتز في الصورة السابقة أكثر اعتناء باستجماع مفردات الجمال التي ترضي الحواس[26]، وتُراعي التناسب الشكلي بين المشبه والمشبه به، إذ شبَّه الهلال الذي ظهر على هيئة المنحى في خضم السماء الأزرق بزورق فضي يسبح في الماء وهو محمل بالعنبر، في حين أن الشاعر الأندلسي كان له فضل التحديد والاستقصاء في آن أكثر من موقف يرسم فيه صورة الهلال، وزاد على ابن المعتز زيادةً فيها نوع من الطرافة تولَّد من خلالها معنى جديد أبدى صورة الهلال في جو السماء في أثناء المحاق زورقاً سابحاً غرق بعضه وطفى بعضه الآخر فوق صفحة الماء.

وتبرز سمة الغرابة والطرافة فيما يورده الكتاني للشاعر يوسف بن هارون الرمادي[27](ت403هـ) من

(25) المرجع نفسه، ص. 130.

(26) الأدب وفنونه، عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978، ص. 14.

(27) هو الشاعر القرطبي أبو عمر يوسف بن هارون الكندي الملقب بأبي جنيش، يعرف بالرمادي نسبة إلى رمادة ، وهي موضع بالمغرب. وكان كثير الشعر الحسن مشهور عند العامة والخاصة هناك. انظر ترجمته:

تشبيهات مبتكرة كثيرة تتناثر عبر أقسام الكتاب الثلاثة، وقد عني في شعره بطرافة المعنى وغرابة الصورة، والمبالغة في هذا وتلك مع الاعتناء بالمحسنات البديعية(28)، يقول واصفا المطر:

كأَنَّ سُلُوكَ الغَيْثِ عندَ اتصالِهِ   بأسفلَ من أَعلى سَدًى غَيْرُ مُلْحِمِ
سُلُوكُ كذَوْبِ الدُّرِّ تُعْنَى بِفَتْلِها   ولكن فَتْلُها غَيْرُ مُبْرِمِ

يصف الرمادي في هذه الصورة زخات المطر في اتصال تساقطها بأسفل من أعلى بخيوط طولية غير ملتحِمة الأثناء، انتظمت فيها قطرات الماء تلمع كاللآلئ حتى إذا ما صافحتها يد الرياح مزجت بينها وفتلتها فتلا غير مُحكم. يبدو للوهلة الأولى أن الشاعر يرسم صورة سريعة الالتقاط والرصد بما يوافق عبارة الحميدي فيه أنه كان سريع القول(29)، بمعنى أنه طبع على التعبير السريع عن الخواطر والصور والانفعالات(30)، فالواضح أن الرمادي شاعر طَبْع، وإبداعه إبداع صورة، لأنه لم يكن ينقب عن المعنى الجديد متعمداً، بل كان المعنى يتدفق تدفقاً طبيعياً بين يديه(31).

وأورد الكتاني أبياتا تحمل الصنعة الشعرية المشوبة بالإغراب والخيال الطريف الذي أكسب التشبيه مسحة إنسانية رقيقة، للشاعر أبي بكر يحيى بن هذيل(32) (ت389هـ) بقوله:

والرَّوْضُ قد أَلِفَ النَّدَى فكأَنَّه   عيْنٌ تَوَقَّفَ دمْعُها لِرقيبِ
متخالف الألوان يجمع شَمْلَهُ   ريحانِ ريحُ صَبا وريحُ جَنُوبِ

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمدبن أبي بكر بن خلكان، تحقيق. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ج. 7، ط. 1، 1994، ص. 225.

(28) الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، أحمد هيكل، دار المعارف، القاهرة، ط. 11، 1994،ص. 290.

(29) جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، الحميدي (ت 488 هـ)،تحقيق. روحية عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1997، ص. 589.

(30) الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص. 301- 302.

(31) تاريخ الأدب الأندلسي، محمد زكريا عناني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص. 95- 96.

(32) هو الشاعر أبو بكر يحيى بن هذيل بن عبد الملك ، وصفه الحميدي أنه من أهل العلم والأدب والشعر، غلب عليه الشعر حتى صار مشهورا به. انظر ترجمته : تاريخ علماء الأندلس، ابن الفرضي. أبو الوليد عبد الله بن محمد (ت 403 هـ)، تحقيق. روحية عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1997، ج. 2، ص. 195.

فكأنَّما الصَّفراءُ إذْ تُومِي إلى البيضاء صَبٌّ جانحٌ لحبيب[33]

يُشبِّه الشاعر الروض وقد انتثر حب الندى الأبيض على الأزهار المنتشرة على صفحة بساطه الأخضر حتى اعتاد ذلك، وألِف بعين المحب العاشق التي ترقرق الدمع في باطنها، وسكن خشية أن يراها الرقيب، ثم يصف الأزهار المختلفة الألوان التي تعاورتها الرياح حتى أطلَّ بعضها على بعض، فبَدَتْ الصفراء منها إزاء البيضاء مثل الصبِّ الذي اصفرَّ وجهه من فرط الجوى، وطفق يرنو إلى وجه محبوبته الأغر الجميل ويجنح لها.

ويُورد الكتاني في مجموعه الشعري تشبيها آخر ليحيى بن هذيل أكثر رقة وابتكارا حين يتسع به الخيال راميا إلى الإغراب والإطراف، فيسوق هذه الصورة البديعة التي يطبعها بطابع الفن والجمال مشبها حال الحمام– الذي تعددت ألوان ريشه بين الأخضر والأحمر والأبيض حتى بدت كفصوص زمرُّد وعقيق يجاورها حب الغيم الأبيض– حين يرتفع طائراً عن الغصن ثم ينزل يمسُّ الأرض بصورة المصلي حين يستوي قائماً في صلاته ، ثم ينزل للسجود:

غَنَّى وفوْقَ جَناحيْهِ سقيطُ نَدَى والغيْمُ يُنْجِزُ للحَوْذانِ ما وَعَدَا
يَهْفُو بِهِ خُطُوطُ ريحَانٍ تُغَازِلُهُ في الجَوِّ رِيحٌ فَتَلْوِي مَتْنَهُ أَوَدَا
إذَا استقلَّ ومسَّ الأرْضَ تَحْسِبُهُ مُصَلِّياً إنْ تَلَقَّى سَجْدَةً سَجَدَا[34]

نماذج صور الابتكار في التشبيهات:

من صور الابتكار التي تقترن بالغرابة والغوص على المعاني، وتلقانا في كتاب التشبيهات ما يتعلق بوصف مظاهر العمران في الأندلس كالقصور– وما يلحق بها من النواعير والصهاريج والسواري– وغيرها من الأبنية الفخمة التي تجلت فيها روعة العمارة الإسلامية في الأندلس، مثل مدينة الزهراء التي بناها الخليفة الناصر، وتغنى بها الشعراء ومنها ما ذكره بن هذيل خالعاً على مظاهرها المعمارية مجموعة من التشبيهات المبتكرة الغريبة التي مدحت جمالها وصنعتها المتقنة، إذ تراءت له منحنيات أبنية الزهراء كجناحي الطائر حين يحركهما ليجلبا له ريحا طيبة تخفف من وقع حرارة الشمس على جسده، كما يشبه سواريها الدقيقة بنساء نحيلات الجسم يشكون الضنى والهزال، ثم يخال

(33) التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص. 55 .
(34) التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص. 62.

النخيل في قوامه وجمال جريده وورقه المتدلي واحتجابه عن أيدي الناس لبُسُوقه وشموخه كعذارى حسان ممشوقات القد حُجِبْن في ستر مزدان يُرْجلن شعورَهن الشقراء المنسابة على شحمة الأذن، يقول:

كأنَّ حَنايَاها جَنَاحَا مُصَفِّقٍ   إذا الشمْسُ أرْخاهُمَا نَشْرا
كأَنَّ سوَاريها شكَتْ فترةَ الضَّنى   فَباتَت هضيماتِ الحَشَا نُحَّلاً صُفْرَا
كأنَّ النخيلَ الباسِقاتِ إلى العُلا   عذارى حجالٍ رجَّلَتْ لِمَماً شُقْرَا[35]

وأُولع الأندلسيون بوصف الخمر وأدواتها كما فعل الشعراء المشارقة، في طليعتهم أبو نواس، إذ يعد "أستاذ فن الخمرية في الشعر العربي غير مدافع سواء من حيث الكمية أو من حيث الكيفية"[36]، لكن ما ميَّز الأندلسيين في هذا الجانب، إلمامهم في وصف الخمر بمجموعة من التشبيهات الغريبة التي تنم على دقة تصوير الشاعر الأندلسي، وقدرته على الرسم بالكلمات، والنفاذ إلى عدة صور مبتكرة يحرص فيها على التقاط وجه الشبه بين أطراف متباعدة في الجنس، ومن هذه التشبيهات التي يوردها الكتاني في وصف الخمر ما ساقه محمد بن خطاب النحوي مشبِّهاً الخمرة وهي تتوهج في الكأس، –تدور على الشاربين فتتناولها أكفهم– بنجوم الليل المنتظمة في فلك دوار، يقول:

كأسٌ تُجَلِّي الهمومَ سَوْرتُها   شاربُها في النديِّ كالمِلِكِ
كأنَّهَا والأكُفُّ تَحملُها   نجومُ ليْلٍ تدورُ في الفلَكِ[37]

ومن الطرافة ما ساقه جعفر بن عثمان المصحفي (ت372هـ) واصفا فعل الخمر حين تسري في الجسد بلدغ الحية، والأكثر من ذلك غرابة تصويره الخمر في شدة صفاء لونها حتى أطبقت على زجاج الإناء الذي يحتويها، وطابقته بحيث خفيت على شُرَّابها وبَدَتْ كما لو كانوا يشربون من إناء فارغ ، يقول:

صَفْراءُ تُطرِقُ في الزجاج فإن سَرَتْ   في الجِسم هبَّتْ هبَّ صلٍّ لادغ
خفيَتْ على شُرَّابها فكأنَّما   يجدون رَيّاً من إناءٍ فارغ[38]

---

(35) المرجع نفسه، ص. 76-77.
(36) تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط. 6، 1976، ص. 234.
(37) التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص. 91.
(38) المرجع نفسه.

ويعلّق د.إحسان عباس على هذه الصورة قائلاً: "فإن اكتمال هذه الصورة بين إطراق الصِّل وانبعاثه وتشبيه الخمر به ليست من الصور التي نجدها في المشرق"[39]، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه إلى أن المختارات الشعرية التي اختارها الكتاني تدعو إلى التأمل في كل التشبيهات التي أوردها الكتاني بحيث أراد بها التفوق، وتوضيح خصوصيات الشاعر الأندلسي، وتميزه عن غيره من المشارقة. والتشبيهات التي أوردها الكتاني في باب الخمر كثيرة ومتعددة بتعدد صور التقاطها وجماليتها الفريدة.

كما يعرض الكتاني في مختاراته مجموعة من التشبيهات المبتكرة التي صاغها الأندلسيون في وصف غرائب أشعارهم، ومنها وصف أحمد بن عبد ربه (ت328هـ) لإحدى منظوماته أنها مهذبة الألفاظ، قوية السبك، متقنة الإبداع، مصوغة على طريقة العرب القدامى، بيد أن صانعها أندلسي- ليس نجديًّا ولا كوفيا ولا بصْريًّا- حتى بدت كلؤلؤة ازدان بها وجه دينار هرقلي، وخص هرقل ملك الروم بذلك لأنه أول من ضرب الدرهم والدينار، يقول:

مَنْظُومةٌ هُذِّبَ ألفاظُهَا لَيْستْ من الشِّعْرِ الحِجَازِيِّ
لكنها في الصَّوْغِ نَجْدِيَّةٌ صاحِبُهَا لَيْسَ بِنَجْدِيِّ
كُوفِيَّةُ الإبداع بَصْرِيَّةٌ لغيرِ كوفيٍّ وبَصْريِّ
كأنَّهَا شَاذُورةٌ عُلِّقَتْ بوجهِ دينارٍ هِرَقْلِيِّ[40]

يُفرِّط ابن عبد ربه في شعره من الغوص على المعاني وتوليدها، وتطلّب الصورة الغريبة الطريفة، بل إن كثيراً من شعره مطبوع بالخفة والارتجالية، وثمة أخبار كثيرة عنه تدل على أنه كان ينظم ارتجالاً[41].

تشبيهات الجمال الإنساني:

يُورد الكتاني في مختاراته طائفةً كبيرة من التشبيهات التي تعرض للجمال الإنساني ومكملاته الحسية، وتوصف أيضاً بالإبكار والغرابة والغوص على المعاني على شاكلة ما ساقه يوسف بن هارون الرمادي واصفاً

(39) تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، ص. 119.
(40) التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص.112.
(41) تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، ص. 194.

حسناء استغرقت تُفكِّر، واضعة كفَّها الشديد البياض على خدها الأحمر، حتى بدت تحجب ورد الخدّ بسوسن البنان الذي صيغت أطرافه من الفضة وأظافره من الذهب، يقول:

قَدْ وضَعَ الكَفُّ عَلَى خَدِّهِ   مُفَكِّرًا منْ غَيْرِ أَشْجَانِ
كأَنَّمَا يَسْتُرُ عنْ نَاظِرِي   بَنَانُهُ وردًا بِسَوْسَانِ
كأنَّما أَطْرافُهُ فضَّةٌ   صِيغَ لها أَظْفارُ عِقْيانِ(42)

ونلمس هذه الغرابة والطرافة في بعض الصور التشبيهية التي تبعث على الضحك والتفكه والتندر مثل قول مؤمن بن سعيد (ت267هـ) متلهفا على أيام المصيف ومشبها لحيته السوداء –وقد خالطها التراب الأبيض– بذنَب حصان خالط لونه بياض:

لَهَفِي على أُنُفِ المَصِيفِ وطيبه   وحَصائِدٍ منسوجة بالسّنبل
أيام أُقْبِلُ والسَّفَا في لِحْيَتِي   فتخالُها ذَنَبَ الحصانِ الأشْعلِ(43)

يمكن من خلال إدامة النظر في نماذج التشبيهات –التي مثَّلنا بها من مختارات الكتاني– أن نلمس اقتران حركة تشكيلها بالغرابة والطرافة، وانحصار جهد الشاعر نتيجة ذلك في الإتيان بصورة تشبيهية مبتكرة وفق قانون توليد المعاني واختراعها، تتحقق فيها سمات المتعة الفنية التي تراعي التطابق في الأبعاد الحسية بين المشبهات، بغضِّ الطرف عن الفاعلية النفسية والتجانس الشعوري بين طرفي التشبيه، مما يؤكد أن جمال الصورة عندهم ليس مصدره القلب والرؤية الحدسية دائماً؛ بقدر ما ينجم عن العقل والرؤية الحسية غالباً؛ على نحو ما يقول عبيد الله بن إدريس (ت352هـ):

ومُعْتَرَكٍ تَخَالُ النقْعِ فيه   سِتارَةَ غادةٍ حسناءَ رَودِ(44)

فهنا نلحظ أن طرفي التشبيه في الصورة السابقة مجلوبان من مجالين مختلفين مما يحقق في الصورة التشبيهية عنصر الغرابة والطرافة. بَيْدَ أن المشبَّهين يثيران في النفس مشاعر مناقضة لكلٍّ منهما، إذ صورة

(42) التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص. 120.
(43) التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص. 264.
(44) المرجع نفسه، ص. 203.

(النقع) الذي تثيره سنابك الخيل فوق أرض المعركة تثير في النفس مشاعر التشاؤم والخوف والكراهية؛ بما يختلف تمام الاختلاف عن صورة (الستارة) التي تسدلها الحسناء الناعمة على وجهها؛ ليحجب عنها نظر الفضوليين والمتطلعين إلى رؤيتها، وما يثيره هذا المشهد في النفس من مشاعر التفاؤل والبهجة والحب.

ومن الملامح الجمالية التي طبعت الذوق الجمالي في الأندلس ووجَّهت بالتبعية ذوق الكتاني في اختيار تشبيهاته هو كَلفه الشديد بإيراد النماذج الشعرية التي تتلاحق فيها الصور التشبيهية وتتتابع؛ مستقصية جزئية المشهد الموصوف وتفصيلاته، اتكاءً على أداة تشبيه واحدة، ومما يمثل هذه الظاهرة في مختارات الكتاني قول المهند طاهر بن محمد يصف جملة من النجوم في السماء:

وليلٍ بتُّ أكلؤهُ بهيمٍ كأنَّ علَى مفارقه غرابا
كأنَّ سماءهُ بحرٌ خضمٌّ كساه الموجُ ملتطماً حَبابا
كأنَّ نجومَهُ الزُّهْرَ الهوادي وجوهٌ أخْضَلت تبغي الثوابا
كأنَّ المستسرةَ في ذراه كمائنُ غارةٍ رَقَبتْ نهابا
كأنَّ النّجمَ مُعترضاً وُشاةٌ تُسارقُ فيه لحظاً مستزابا
كأنَّ كواكبَ الجوزاءِ شَرْبٌ تعاطيهمْ ولائدهُمْ شرابا
كأنَّ الفرقدين ذوا عِتابٍ أجالا طولَ ليلهما العتابا
كأنَّ المشتري لما تعالى طليعةُ عسكرٍ خَنَسوا ارتقابا
كأنَّ الأحمرَ المرّيخَ مُغْضٍ علَى حنَقٍ يشبُّ به شهابا
كأنَّ بقيةَ القمرِ المولِّي كئيبٌ مدنفٌ يشكو اجتنابا(45)

تبدو هذه الظاهرة عبر كتاب الكتاني بشكل لافت للنظر، وإلحاح الشاعر فيها على الإتيان بالصورة التشبيهية التي تتوسل بنيتها التركيبية بأداة التشبيه (كأن) –بصفة خاصة– وهو ما يفسِّر إفراط الأندلسيين بالتوسل في تشبيهاتهم بالبنية التركيبية (كأن)، التي يسْهِل استخدامها لتوافق عنايتهم الكبيرة بالتشبيه، وشغفهم به قياساً إلى استخدام حرف الكاف، وهذه الظاهرة كثيرة في مختارات الكتاني، وتكاد تتكرر عند كثير من الشعراء، كأنه حرص على تصيدها والإتيان بها في مختاراته.

(45) التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، ص.30 .

الخاتمة

في ختام الدراسة نقول إن كتاب (التشبيهات من أشعار أهل الأندلس) كشف لنا عن سمات الذوق الجمالي لمؤلفه من جهة، وبالتبعية عن خصائص الخطاب الإبداعي الأندلسي على امتداد هذه الفترة الكبيرة التي اختصها الكتاني بمختاراته الأندلسية من جهة أخرى، وإن كانت هناك مختارات سبقت الكتاني قبل تأليفه لكتابه، فإن التأثر والتأثير بين الآداب أمر لا مناص منه, وشواهده في الدراسات الأدبية كثيرة جدًّا، لكن الرؤية الكونية تثبت أن الإنسان وإن كان توأماً فإن لكل واحد خصوصية مضمنة في جِبِلَّةِ الإنسان، وهو ما ظهر لنا في مؤلفات رجالات الأندلس، الذين أضافوا وتفوقوا في كتاباتهم مما يعد جديدًا في الشعر الأندلسي وهو ما نجده عند الكتاني، إذ عكست مختاراته ذوق معاصريه من النقاد والشعراء والأدباء الأندلسيين، وفسَّرت في الوقت نفسه كثيراً من مسارات الذوق الجمالي والنقدي بالأندلس في العصور اللاحقة لعصر الكتاني، إذ لم يستثنِ من هذه العناية الشعراء الذين جدُّوا في استخدام التشبيهات كعنصر جمالي وفني يسمو بالذوق الأدبي للأندلسيين، ويرسم تفوقهم على غيرهم من الشعراء المشارقة، وكانت مناسبة الكتاني أن يتصيد هذه الأشعار ليضمها في كتابه مقسِّماً إياها إلى أبواب تنسجم من حيث المواضيع والتيمات الشعرية التي اتَّخذ فيها الشعراء التشبيه، كمطية للتعبير عن دواخلهم في صورة تنم عن ذوق جمالي راق؛ فجاء الكتاب محملا بالمعاني والصور التشبيهية الدقيقة التصوير، والتي كان منطلقها ذوق الكتاني وحسه النقدي والفني. وما زال كتاب الكتاني ميدانا خصبا للدراسين، وفق الزوايا التي يراها كل واحد منهم.

المصادر:

1. تاريخ علماء الأندلس، ابن الفرضي. أبو الوليد عبد الله بن محمد (ت403هـ)، تحقيق. روحية عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1997
2. التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، أبو عبد الله محمد بن الكتاني الطبيب، تحقيق. د. إحسان عبَّاس، دار الشروق، بيروت، ط. 2، 1981.
3. جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، الحميدي (تـ 488هـ)،تحقيق. روحية عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1997.
4. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، تحقيق. إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط. 1، 1981، ج. 1، ق. 1.
5. أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق. محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، المملكة العربية السعودية،ط.1، 1991.

6. شرح ديوان الحماسة، المرزوقي الأصفهاني، تحقيق. عبد السلام هارون وأحمد أمين، دار الجيل، بيروت، ط. 1991،1، ج. 1.
7. غرائب التنبيهات على عجائب التشبيهات، علي بن ظافر الأزدي، تحقيق. محمد زغلول سلام ومصطفى الصاوي الجويني، سلسلة ذخائر العرب، ع. 45، دار المعارف، القاهرة، 1983.
8. معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق. د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروتط.1، 1993، مج. 4.
9. لسان العرب،ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط.1، 1992، ج.9.
10. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري التلمساني، تحقيق. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ج.1.
11. نقد الشعر ، أبو الفرج قدامة بن جعفر ، تحقيق. كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1978.
12. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمدبن أبي بكر بن خلكان، تحقيق. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ج. 7، ط. 1، 1994.

المراجع:

1. تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط.6، 1976.
2. تاريخ الأدب الأندلسي، محمد زكريا عناني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999.
3. الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، أحمد هيكل، دار المعارف، القاهرة، ط. 1994،11.
4. الأدب وفنونه، عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978.
5. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، د.إحسان عباس، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط. 2، 1993.
6. سيكولوجية التذوق الفني، مصيري عبد الحميد حنورة، دار المعارف، القاهرة، 1985.
7. معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي، بغداد، 1986، ج. 2.
8. المكتبة العربية: تاريخها، تراثها، حاضرها، د. يوسف نوفل، دار الغد العربي، القاهرة، 1989م.
9. ابن فرج الجيَّاني وكتابه الحدائق، ترجمة. عدنان محمد آل طعمة، مجلة التراثالعربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ع. 47، 11 أبريل.1992.

LAS MURALLAS DE TETUÁN (MARRUECOS)

Enrique **GOZALBES CRAVIOTO***
Universidad de Castilla-La Mancha

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 279-307

Resumen: En la bibliografía especializada, y en los trabajos de divulgación, se indica que el circuito de murallas (5 kms. de perímetro) de Tetuán fue construido en el siglo XVI, y ha tenido simples modificaciones posteriores. En el presente trabajo demostraremos que la mayor parte de las murallas de Tetuán se construyeron en el siglo XVIII.

Palabras clave: Marruecos, murallas, siglo XVIII, Mohammed ibn Abdallah.

Abstract: The specialized bibliography and the informative publications indicate that the circuit of Tetuán´s walls (5 kms. of perimeter) was constructed in the 16th century and has had a simple later modifications. In the present study we will demonstrate that most of Tetuán's walls were constructed in the 18th century.

Key words: Morocco, walls, 18th century, Mohammed ibn Abdallah.

ملخص البحث: تشير البيليوغرافيا المتخصصة والبحوث المنشورة إلى أن أسوار مدينة تطوان (بمحيط 5 كلم) بنيت خلال القرن السادس عشر، وعرفت بعض التعديلات البسيطة لاحقا. وسنشرح في هذه الدراسة أن غالبية أسوار مدينة تطوان بنيت خلال القرن الثامن عشر.

كلمات مفاتيح: المغرب. الأسوار. القرن الثامن عشر. محمد بن عبد الله.

Como toda Medina musulmana la de Tetuán, que hoy es Patrimonio

---

* enrique.gozalbes@uclm.es

Mundial UNESCO, estuvo dotada de un importante circuito de murallas, conservadas todavía en su mayor parte, y que correspondían a necesidades defensivas y organizativas, así como a la imperante concepción del hecho urbano. Pese a disponer Tetuán de una bibliografía bastante extensa sobre su historia y acerca de sus monumentos, el conocimiento concreto de las murallas continúa al día de hoy siendo muy limitado, con unos datos escasamente definitivos.

De hecho, en buena parte de las referencias se indica que la construcción de estas murallas fue iniciada por el propio al-Mandari, y que básicamente la mayor parte de ellas datan del siglo XVI, con algunas modificaciones en los siglos XVII y XVIII. A nuestro juicio estas conclusiones no pueden mantenerse en pie, no sólo a la luz de los rasgos constructivos, sino sobre todo de la documentación histórica. Como ciudad viva que ha sido, con momentos de fuerte expansión pero también de mantenimiento, no cabe duda de que las murallas tetuaníes nacieron, cambiaron, se transformaron, a lo largo del tiempo.

1. Características de las murallas

Los investigadores han intentado realizar un estudio concreto de las murallas tetuaníes, alcanzando unas conclusiones que por lo general resultan excesivamente genéricas. Este hecho ha venido determinado porque en el momento de máximo desarrollo de estudios sobre la ciudad, a mediados del siglo pasado, la arqueología árabe en España era muy incipiente y tuvo escasísimas muestras en Tetuán y en el Norte de Marruecos(1). Sin duda este hecho ha influido mucho en que los estudios directos sobre el sistema constructivo de las murallas hayan sido escasos. Es más, las dificultades de estudio son crecientes debido a que las murallas tetuaníes han sido objeto de múltiples actuaciones, algunas de ellas generales o extensas como las realizadas en los primeros años del Protectorado español (hacia 1918-1920), y también el arreglo y decoración de las mismas en los últimos años, junto a algunas acciones en puntos muy concretos.

(1) E. GOZALBES, “Los inicios de la investigación española sobre arqueología y arte árabes en Marruecos (1860-1960)”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 41, 2005, pp. 225-245. El principal estudioso español, Leopoldo Torres Balbás, no realizó estos estudios, y los trabajos realizados por españoles se centraron en otras cuestiones. Vid. especialmente F. VALDERRAMA, *Inscripciones árabes de Tetuán*, Madrid, 1975 (recopilación de trabajos de los años cincuenta), donde recoge algunas inscripciones de la alcazaba o de las puertas.

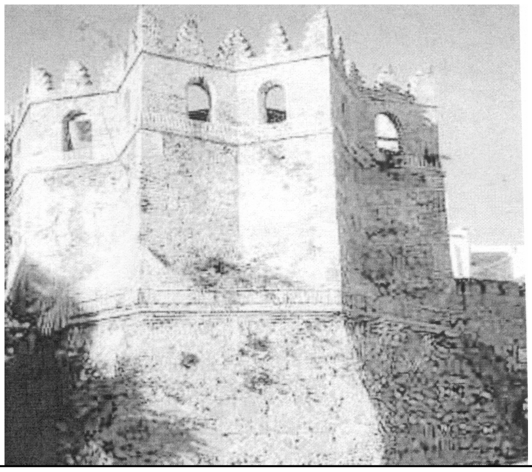


Fig. 1: Bastión poligonal de la muralla de Tetuán, ubicado en el frente Este.

Pero además los intentos de las características técnicas, lo que hoy podemos llamar “arqueología de la edificación”, han chocado con la realidad de la extraordinaria hetereogeneidad de cada uno de los lienzos, la enorme diversidad de las torres, así como la dificultad para establecer paralelos razonables de muchos de los elementos que están presentes en el sistema constructivo y en su monumentalización(2). Quizás lo que más se ha destacado en ocasiones es la existencia en algunos puntos del talud, interpretado a veces como posible producto del trabajo de los “cautivos portugueses” del siglo XVI (mencionados por León el Africano), pero en realidad el mismo es característico de torres y bastiones de fábrica muy posterior, y que vemos como ejemplo en el más original de todos, el bastión poligonal, en forma de estrella existente en la parte norte del frente este, cerca de *Bab Said* (Fig. 1). Sin embargo, buena parte de las murallas de Tetuán presenta una obra sin talud (Fig. 2), como vemos en

(2) Sobre los recintos fortificados y los amurallamientos urbanos en Marruecos, vid. P. CRESSIER, “La fortification islamique au Maroc: éléments de bibliographie”, *Archéologie Islamique*, 5, 1995, pp. 163-196. Continúa sin existir un estudio de síntesis, aunque sí algunas aproximaciones, por lo que quizás el mayor avance de los estudios se ha producido en relación con la Ceuta medieval, con el descubrimiento de nuevas puertas.;*Actas de las I Jornadas de estudio sobre fortificaciones y memoria arqueológica del hallazgo de la muralla y puerta califal de Ceuta*, Ceuta, 2004.

diversos ejemplos del frente suroeste.

El conjunto del circuito de murallas de Tetuán tiene aproximadamente unos cinco kilómetros de perímetro, como ya estableció en 1845 un militar francés que las analizó, el capitán Pourcet. El conjunto murado presenta cuatro frentes, en relación con los puntos cardinales, siendo bastante proporcionales en su longitud los frentes del este, norte y sur, y sin embargo es bastante más angosto el frente occidental, lo que justifica los someros planos españoles del siglo XIX que presentaban para la ciudad de Tetuán una forma cercana a una flecha.

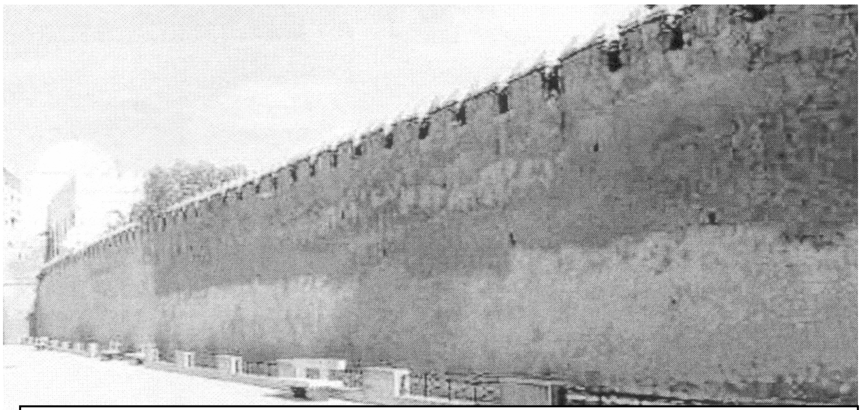


Fig. 2. Lienzo restaurado de las murallas de Tetuán

En la parte norte muchas de las murallas se relacionan con la Alcazaba alta, como veremos ya existente en el siglo XVI, y a ellas se adosaron los cuarteles militares españoles establecidos en la época del Protectorado, a partir del año 1913, y todavía conservados en estado de abandono. La alcazaba alta, o Alcazaba de los Adives, como elemento de artillería, aparece en todas las representaciones de la ciudad, desde el siglo XVIII, y también es citada de forma corriente en las descripciones de la ciudad como el principal elemento de defensa de la mismas.

Por la parte sur un sector de las murallas se encuentra justamente dominando en altura el valle con el curso del río Martil, desde la cornisa rocosa

calcárea sobre la que se eleva la ciudad; en concreto lo hace desde la zona de la *Zaouia* de *Sidi Abdelkadir Tabbin* (santo granadino establecido en el lugar en el siglo XIII), y toda la zona que domina *Bab Remuz*. Las murallas que desde este punto seguían hacia el oeste estaban intactas en el momento de la ocupación de Tetuán por los españoles en la *Guerra de África*(3), sin embargo desaparecieron después en la época del Protectorado español (1912-1956), debido al proceso de ensanche y de modernización de la ciudad; así desapareció el recorrido de la muralla desde *Bab Tut*(4), a través de la actual calle de *Mohamed ben Hesain*, la zona del Museo Arqueológico, la *Plaza al-Jalá* (o “Plaza del cañón”), y el enlace con la *M’salla* donde pervive un amplio lienzo, que después de otra pérdida se recupera definitivamente en el *Borch* de *Sidi Mesbah*(5). Así pues, de las murallas urbanas de Tetuán se conserva en torno al 85% del total, aunque restauradas en partes, mantienen un fuerte deterioro en todo el frente norte, el que desde una mayor altura hace frente al monte Dersa.

Resulta difícil realizar una descripción completa de las murallas, debido a la gran heterogeneidad de las mismas. En cualquier caso, su altura según las zonas oscila en unos casos entre los 4 y 5 metros, si bien lo más corriente es que tengan entre 5 y 7 metros, por tanto, una altura respetable. Respecto a la anchura, ya fue calculada por el mencionado Pourcet en 1845 en dos pies, es decir, unos 60 cms. En realidad, lo más corriente es una anchura bastante mayor en la base, generalmente algo superior al metro (1’20 m.), y menor en altura donde sí se suele aproximar a esos 60 cms. indicados por el militar francés.

En la técnica constructiva nuevamente encontramos diferencias, según los tramos, habiendo algunas zonas de tapial sobre todo en el frente norte, si bien lo más normal es una base de mampostería hasta 1’50 metros aproximadamente,

(3) Como podemos ver perfectamente en el “Plano de Tetuán en 1860”. Vid. A. SIERRA OCHOA, *El plano de la ciudad de Tetuán*, Tetuán, 1960, pp. 10-12, que alaba con razón el resultado del mapa; J. Bta. VILAR, *Mapas, planos y fortificaciones hispánicos de Marruecos (s. XVI-XX)*, Madrid, 1992, pp. 507-508.

(4) La puerta de *Bab Tut* o “Puerta de Tánger” de los españoles (en 1860 llamada “Puerta del Cid”) después de 1943, como puede verse en el plano de Lorenzo Ortiz, fue desmontada y trasladada a su actual emplazamiento.

(5) Lo podemos ver en el “Plano de Tetuán y sus alrededores” de Lorenzo Ortiz de 1943; A. SIERRA OCHOA, pp. 29 y ss. Superada la toponimia española, los nombres utilizados actualmente pueden verse en el plano desplegable de la obra de R. DE TORRES, M. BENABOUD y otros, *La Medina de Tetuán. Guía de arquitectura*, Sevilla, 2002.

sobre el que se levanta la altura efectuada en ladrillo. Existen notables diferencias entre paredes rectas, y fragmentos de muralla con talud, a veces incorporados con posterioridad a su fabricación inicial. Junto a las murallas destacan las torres, de formas distintas (las más corrientes cuadradas, aunque las hay rectangulares y poligonales), algunos baluartes de arquitectura bastante moderna, y las siete puertas de acceso a la medina[(6)], que suelen tener también su propio sistema defensivo.

Naturalmente, las puertas suelen tener mayor sentido artístico, pero han sido objeto de numerosos cambios a lo largo del tiempo, que han transformado su propia imagen. Quizás el máximo ejemplo al respecto es el de *Bab al-Okla*, la puerta principal ubicada en el frente este, el que da al mar (y por tanto al comercio exterior), objeto de sucesivos cambios poco felices en los últimos 70 años, tal y como puede observarse en las fotografías antiguas[(7)] (Fig. 3).

Fig. 3: Aspecto antiguo de *Bab al-Oqla* según una postal de comienzos del siglo XX.

(6) La más monumental es *Bab al-Okla* ("Puerta de la Reina") en el frente Este. La más antigua de todas es *Bab al-Makabar*, en el frente norte. Las otras son *Bab Jiaf* (también al norte, salida de los hebreos hacia su cementerio), *Bab Saida* ("Puerta Zaida" de los españoles, construida en realidad en la primera mitad del siglo XIX), *Bab Remuz* ("Puerta de la Luneta") en el frente meridional, y *Bab Nuader* ("Puerta de Fez") en el frente oeste.

(7) Vid. Como ejemplo, J. L. GÓMEZ BARCELÓ, "La imagen fotográfica como documento para el estudio de la fortificación", *Actas de las I jornadas de estudio sobre fortificaciones*, pp. 193-194.

2. Estudios realizados

El estudio más completo y detallado sobre el recinto de murallas continúa siendo el publicado en 1905 por parte del geógrafo Alexandre Joly, con la colaboración de M. Xicluna y L. Mercier, trabajo que formó parte del conjunto de estudios realizados por parte de la francesa “Mission Scientifique au Maroc”. A partir de una cartografía bastante rudimentaria, que curiosamente ignoraba el relativamente buen mapa español de 1860 elaborado por Strauch y Luceño para el Estado Mayor español, consideraba que el circuito urbano y de murallas tenía la forma de dos cuadrados que estaban unidos por el centro[8] (Fig. 4). Lo mejor del estudio, sin duda, es la descripción más detallada de los principales puntos del recinto fortificado tetuaní, que sigue sin superarse en el momento actual. Los autores llegaban a la conclusión de que se trataba de uno de los mejores ejemplos de las antiguas fortificaciones andalusíes y moriscas, apenas modificadas en el siglo XVIII por la construcción de baterías[9].

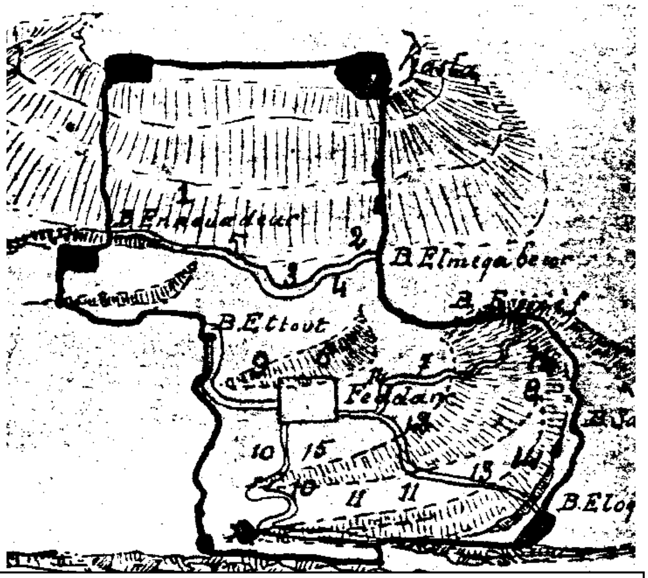


Fig. 4. El recinto murado de Tetuán, según la visión de Alexandre Joly.

(8) A. JOLY, “Tétouan”, *Archives Marocaines*, 5, 1905, pp. 241-242 : « l’enceinte de Tétouan affecte assez grossièrement en plan la forme de deux quadrilatères allongés…. et dessinant par leur ensemble une figure à huit côtés, avec six angles saillants et deux rentrants ». Vid. Fig. 1.

(9) A. JOLY, p. 245.

Pese a todo, los autores reflejaban que sobre la época en la que fue construido el circuito murario no existían datos precisos, si bien una parte importante debía de ser del siglo XVI a partir de su arquitectura y de la de las puertas[10]. Aún y así, el crecimiento de la ciudad a lo largo del tiempo debió conducir a la amortización de algunos tramos y de determinadas puertas, lo cual explicaría el carácter fuertemente heterogéneo de las murallas de Tetuán. En todo caso, el frente oeste de forma total o parcial debía de ser la parte más recientemente planteada de las murallas, si bien consideraba que quizás a finales del siglo XVII podían ya estar planificadas o desarrolladas. En cualquier caso, Joly y colaboradores señalaban la extraordinaria dificultad para poder encontrar paralelos arquitectónicos, si bien muchos de los trazos murarios y de torres mostraban su factura en momentos muy diferentes.

El contrapunto al estudio arquitectónico de Joly, Xicluna y Mercier fue más de medio siglo más tarde el realizado por Basilio Pavón Maldonado, quien achacaba a los anteriores el descansar sus conclusiones en determinados textos históricos más que en los restos materiales que se podían observar, el haberse orientado en especial por la descripción realizada en el siglo XVIII por parte del británico Braithwaite, que considera "poco útil para ser utilizada en un estudio arqueológico de la ciudad". A su juicio, la medina de Tetuán tuvo tres "jornadas constructivas" básicas, la medieval (que habría dejado escasos restos), la de los granadinos con una "acusada influencia española" y de cuando datarían buena parte de las murallas de la medina (considera además que la participación morisca "queda oscurecida" por la de los granadinos), y la del siglo XVIII que, aparte de los palacios y mezquitas, tendría su papel fundamental en la decoración de las fachadas de las puertas de la muralla[11].

(10) A. JOLY, p. 249.

(11) B. PAVÓN MALDONADO, "Arte hispanomusulmán en Ceuta y Tetuán", *Cuadernos de la Alhambra*, 6, 1970, p. 90; IDEM, "Planimetría de ciudades y fortalezas árabes del Norte de África. Murallas, torres y puertas. Estado de la cuestión y avances", *Cuadernos del Archivo de Ceuta*, 9, 1996, pp. 30-32.

No es de extrañar que el estudio de Joly haya sido el más influyente en aquellos que se han aproximado al tema de las murallas tetuaníes. Este es el caso, por ejemplo, de la Geografía urbana oficial en la época del Protectorado

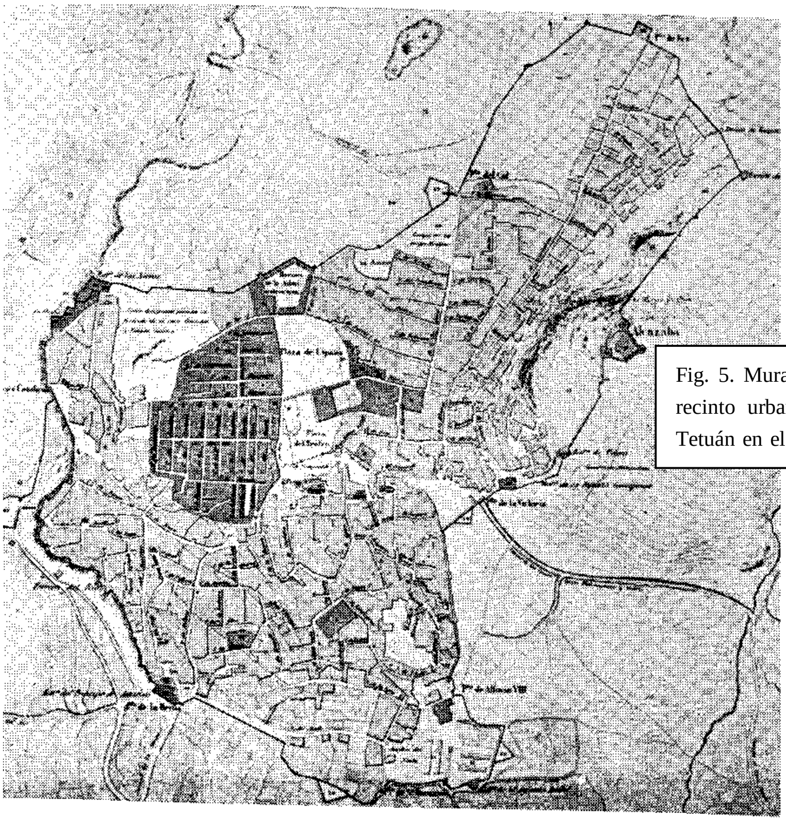


Fig. 5. Murallas y recinto urbano de Tetuán en el mapa

español, que apuntaba a los mismos datos extraidos de Joly, acerca de la altura entre 6 y 8 metros, espesor corriente de 0’80 m., la valoración de las almenas y del sistema de las torres y los baluartes; así podemos leer: “adopta en general una planta irregular, y tiene un desarrollo total de perímetro de unos cinco kilómetros. A estas murallas, quizás originarias del siglo XVI, debe Tetuán su salvación de los ataques montañeses. La construcción no es toda de la misma

época ni homogénea"[(12)]. Y también mucho más recientemente, la monografía de Mansour Akrache, José Antonio Martínez y Larbi el Mesbahi, que asumen básicamente los datos generales y las conclusiones de Joly sobre el sistema defensivo[(13)].

Una aproximación a la cuestión de las murallas puede realizarse a partir de las etapas de crecimiento de la medina, cuestión que no fue tratada por Joly.

El circuito de murallas conocido corresponde ciertamente a la época final, la representada por el mapa español de 1860 (Fig. 5). En el mismo en la parte superior aparece el frente oeste, el más reducido, mientras en la derecha se encuentra el frente norte, con la Alcazaba de los Adives, en la izquierda el frente sur de las murallas. Y en la parte inferior izquierda el frente este, donde se encuentra la puerta principal de *Bab al-Oqla*.

Incluso antes del estudio de Joly, ya Teodoro de Cuevas y Espinach, quien fue cónsul español en la ciudad entre 1892 y 1896, había planteado una primera aproximación. Su "Reseña histórica de Tetuán", en forma de "apuntes", fue remitida en 1896 a la Real Academia de la Historia para su publicación en el *Boletín*. El trabajo no debió de ser del agrado de Antonio Cánovas del Castillo, entonces director de la institución y autor de una Historia de Marruecos, puesto que la publicación no se efectuó, pese a las múltiples gestiones por carta de Cuevas durante más de un año, hasta que en enero de 1898 se le daba respuesta negativa acerca de la publicación del trabajo[(14)].

En todo caso, las grandes líneas pueden verse en la monografía de su nieto Teodoro Ruiz de Cuevas. A partir de lo recogido, el modelo de crecimiento de la ciudad y de su círculo murado es bastante sencillo. La fundación realizada por

(12) *Geografía de Marruecos, Protectorados y posesiones de España en África*, vol. 2, Madrid, 1936, p.173. El autor asume en buena parte las conclusiones de Joly.

(13) M. AKRACHE, J. A. MARTÍNEZ y L. EL MESBAHI, *Fortificaciones en el Norte de Marruecos. Tánger-Tetuán*, Murcia, 2005, pp. 105 y ss.

(14) Esta correspondencia aparece reseñada en J. A. JIMÉNEZ y A. MEDEROS, *Comisión de Antigüedades de la Real Academia de la Historia. Baleares, Canarias, Ceuta y Melilla. Extranjero. Catálogo e índices*, Madrid, 2001, p. 190. Vid. E. GOZALBES, "La presencia morisca en Tetuán: un debate historiográfico", en F. BENLABBAH y A. CHALKHA (Coords.), *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, Rabat, 2010, pp. 182-200; IDEM, "Los moriscos en Tetuán: imagen histórica y literaria", *Congreso Internacional Los Moriscos, Historia de una minoría* (Granada, 2009), en prensa.

al-Mandari estaría limitada al barrio del *Blad*[(15)]. Esta "vieja ciudad estrecha y limitada", no pudo recoger a los moriscos llegados en 1609, y que por lo tanto dieron origen a los otros grandes barrios de *Rbat es Saffi*, *Ayun* y *Tranqat*.

El trabajo de Cuevas hubiera precisado de mayores aportes posteriores, pero los mismos no se produjeron. Por un parte porque el estudio no se publicó, puesto que sabemos que en 1914 Juan Beigbeder y Antonio Got, dos militares, realizaron un estudio sobre "el desarrollo de la población y sus diversos recintos", pero nunca fue publicado[(16)]. Y en la *Historia de Tetuán* de Ahmad R'honi, al menos en la versión resumida traducida, prácticamente no hay datos que aclaren la cuestión de la evolución de las murallas, pese a que simplemente aluda al desmantelamiento de las murallas de Tetuán por parte de Ahmad al-Riffi[(17)].

Sin embargo, a lo largo del tiempo se han planteado tesis bastante razonables en relación con el crecimiento urbano de la medina de Tetuán, cuestiones que afectan a la cuestión de sus límites, por tanto a las murallas. Podemos mencionar la consideración, que nos parece razonable, del arquitecto municipal de Tetuán de los años cincuenta, Alfonso Sierra: "a nuestro entender el linde norte de la ciudad ha debido permanecer inamovible desde su fundación. La villa ha tenido que ir sufriendo una serie de extensiones hacia el este y sur primeramente. Y con posterioridad, y ya con tendencia telúrica, hacia el Noroeste"[(18)].

El estudio realizado por Mohamed Daoud, publicado en árabe, analizaba la realidad de los orígenes urbanos de Tetuán, con la (re)fundación de al-Mandari, y de acuerdo con las tradiciones, y la propia toponimia urbana, así como algunos vestigios de puertas amortizadas, establecía una visión lógica acerca del desarrollo de la ciudad de los granadinos hasta un límite relativamente extenso[(19)]. En los años setenta y comienzos de los ochenta colaboramos con Guillermo Gozalbes Busto en el estudio de la cuestión. Nuestra conclusión era la de la extrema dificultad de delimitar la cronología de

---

(15) T. RUIZ DE CUEVAS, *Apuntes para la Historia de Tetuán*, Madrid, 1951; 2ª ed., Madrid, 1973, p. 45.

(16) J. BEIGBEDER, "Descripciones de Tetuán por los geógrafos de la Edad Media y Moderna", *África Española*, 2, 1914, p. 390.

(17) A. R´HONI, *Historia de Tetuán*, trad. de M. Ibn Azzuz, Tetuán, 1953, p. 42.

(18) A. SIERRA, p. 11.

(19) M. DAOUD, *Tarij Titwan*, vol. 1, Tetuán, 1960, pp. 91-93.

las murallas tetuaníes en relación con los propios elementos constructivos, más allá de las evidencias muy claras de construcciones o reconstrucciones en el siglo XVIII. En todo caso, el estudio de los restos "fósiles" en el entramado del *Blad*, la medina más antigua, apuntaba a la verosimilitud de las conclusiones de Daoud, y respecto al crecimiento posterior de Sierra. En este sentido, los estudios publicados por Gozalbes Busto no se centraron en la muralla, aunque sí incluyeron visiones sobre las zonas de origen del asentamiento de al-Mandari y los granadinos y el crecimiento posterior(20).

Por último, debemos mencionar el estudio publicado en árabe por parte de uno de los principales historiadores de la ciudad, el profesor Mohamed Ibn Azzuz, y cuyas conclusiones han sido recogidas por Akrache, Martínez y El-Mesbahi. De acuerdo con su análisis, habría 14 etapas en el crecimiento urbano de Tetuán, entre las que establece la primera anterior a la caída del Reino de Granada, la segunda en el establecimiento de al-Mandari en torno a 1492, la tercera a comienzos del siglo XVI, la cuarta de mediados del siglo XVI, la quinta a principios del siglo XVII, la sexta a mediados de ese mismo siglo, la séptima a principios del siglo XVIII, etc.(21). Más allá de los detalles, en los que en algunos puntos existen evidencias diferentes(22), el sentido general del estudio de Ibn Azzuz es plenamente válido, y ofrece una perspectiva de límites que se relacionan estrechamente con el trazado de las murallas.

---

(20) En especial, G. GOZALBES BUSTO, *al-Mandari el granadino, fundador de Tetuán*, 2ª ed., Granada, 1993, p. 219. Vid. también de este mismo autor, para el crecimiento posterior, datos diversos en *Los moriscos en Marruecos*, Granada, 1992, y en *Tetuán, Granada y la frontera del Estrecho*, Granada, 2001, obra póstuma que tuvimos el honor de organizar con sus papeles para la publicación.

(21) M. AKRACHE, J. A. MARTÍNEZ y L. EL MESBAHI, pp. 103 y ss.

(22) En especial, nos referimos a los inicios, pues Ibn Azzuz mantiene su tesis acerca de que el verdadero fundador de Tetuán habría sido en 1483 Ali ibn Rachid, señor de Chefchaouen; M. IBN AZZUZ, "Fuentes para la Historia de Tetuán y notas sobre su fundación", *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 8, 1973, pp. 7-43. Por otro lado, parte de una desaparición de al-Mandari anterior a 1520, a partir de lo escrito por León el Africano. Ambos elementos tienen pruebas documentales contrarias, pues al-Mandari se hallaba en Tetuán ya en 1485-1486 y las fuentes hablan de forma unánime de él como el que realizaba la fundación; al-Mandari seguía vivo en los años veinte del siglo XVI, como prueba su participación en el negocio de la redención de cautivos, e incluso el testimonio del P. Contreras refleja su muerte en 1539. Este último cambio afecta directamente a la atribución del crecimiento urbano de Tetuán en la primera mitad del siglo XVI.

3. Las murallas antes de 1485

Del Tetuán anterior a la llegada de los granadinos, pese al intento de Basilio Pavón, la realidad es que no puede identificarse nada sobre el terreno. Se ha especulado con la posibilidad de que el Tetuán descrito por al-Bakri en el siglo XI[(23)] se encontrara en otro lugar, pero su indicación de que estaba en la falda del monte que era estribación del sistema que terminaba en la costa del Estrecho (*Ras al Tur*), demuestra que ya se encontraba en el monte Dersa y no en otro punto de valle Pero este Tetuán, que había sido fundación idrisí, fue perdiendo importancia, y para al-Idrisi en el siglo XII ya era simplemente un *Hisn*[(24)]; los almohades, que ejercieron en el lugar una durísima represión que está documentada[(25)], acabaron con la ciudad efectuando una persecución de sus habitantes.

Tetuán renació a comienzos del siglo XIV. Igualmente se ha especulado en numerosas ocasiones con el hecho de que la alcazaba alta, la de los Adives, pudiera corresponder con la construida en 1308 por orden del Sultán meriní[(26)]. Sin embargo, conocemos bien las descripciones de este Tetuán efectuadas en el siglo XV por parte del cronista portugués Gomes Eanes de Zurara, y su mención del asalto a un Tetuán abandonado por sus habitantes ante la inminencia del ataque, y su destrucción por los lusitanos de Ceuta en el año 1437. La descripción que se recoge de esta pequeña medina amurallada, que no disponía

(23) AL-BAKRI, *Description de l'Afrique Septentrionale*. Edición y traducción francesa de M. G. DE SLANE, 2ª ed., Paris, 1965, pp. 243-244 de la edición y 210 de la traducción. Sobre Tetuán en la Edad Media, G. GOZALBES BUSTO "Tetuán en la Alta Edad Media", *Estudios de Historia y Arqueología Medievales*, 7-8, 1987-1988, pp. 11-28; IDEM, *Estudios sobre Marruecos en la Edad Media*, Granada, 1989, pp. 71-88, que recoge todos los testimonios sobre el Tetuán medieval. Vid. también las observaciones de M. IBN AZZUZ, op. cit.

(24) AL-IDRISI, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. y trad. De R. DOZY y M. J. DE GOEJE, Leiden, 1868, reimpr. 1968, p. 170 de la ed. y 203 de la trad. Por su parte, el *Kitab al-Istibsar*, trad. de E. FAGNAN, Argel, 1900, p. 46, considera la construcción antigua, y afirma que Tetuán estaba bien provista de recursos en frutos y cereales, alaba el agua y considera agradable la temperatura.

(25) A. HUICI MIRANDA, *Historia política del Imperio Almohade*, Tetuán, 1956.

(26) T. RUIZ DE CUEVAS, p. 20; F. VALDERRAMA, *Inscripciones*, p. 7 (si bien de forma menos clara afirma que *se construyó una fortaleza en la parte más elevada del recinto amurallado*); B. PAVÓN MALDONADO, p. 90. M. AKRACHE, J. A. MARTÍNEZ y L. EL-MESBAHI, p. 118.

de fosos(27), ni de almenas desde las que defenderse, hace poco verosímil que se tratara de una alcazaba en alto, por lo que resulta más verosímil considerar que la misma se hallaba en el lugar donde se establecieron los cimientos de la fundación de al-Mandari(28). Sin duda, las propias dificultades justifican la ausencia de una investigación arqueológica, pero es poco dudoso que una intervención mostraría la existencia de muros debajo de los de la Alcazaba de al-Mandari.

Las murallas de Tetuán de 1485 a 1530

La contradicción entre la lógica del análisis europeo, que suponía una fundación de Tetuán a raíz de la caída de Granada, y la tradición popular recogida, entre otros por el texto en clave del poema *Tufahatun* (manzana), se ha resuelto documentalmente a favor de esta segunda. En efecto, gracias a la documentación aportada sabemos que al-Mandari fue el gobernador de la zona granadina de los Montes Orientales, con centro en Piñar, que cuando cayó su territorio en manos de los cristianos, en 1485 emigró al valle de Tetuán. Allí solicitó autorización del Señor de Chefchaouen, Ali ibn Rachid, para establecer una nueva ciudad en la que fijar la morada de los emigrados que iniciaron una resistencia frente a los portugueses de Ceuta.

El Tetuán fundado por el capitán granadino, con sus 300 caballeros andalusíes, tuvo unos límites muy modestos. En efecto, por lo general los estudiosos marroquíes y españoles han tendido a exagerar la importancia de su fundación, y ello fue cierto en el aspecto cualitativo, de resistencia frente a la Ceuta portuguesa, aunque no en el cuantitativo. Si en 1492 dos judíos ya avisaban a la Corte del peligro del Tetuán que había repoblado al-Mandari, Fernando el Católico en los primeros años del siglo XVI se arrepentía de no haberle prestado atención, si bien todavía lo llamaba simple *lugarejo*, textualmente también una *casba*, que por el descuido que se había tenido estaba

---

(27) GOMES EANES DE ZURARA, *Crónica do Conde Dom Duarte de Meneses*, edición de J. CORREA DA SERRA, Lisboa, 1792, p. 56; R. RICARD, *Études sur l'Histoire des portugais au Maroc*, Coimbra, 1955, p. 63. Mármol Carvajal, y después de él Gil Gonález Dávila, indicarán la destrucción de Tetuán en el año 1400 por parte de una escuadra castellana de Enrique III, dato que sabemos que es erróneo y hoy absolutamente descartado.

(28) J. D. LATHAM, "The reconstruction and expansion of Tetuan: the period of Andalusian inmigration", *Arabic and Islamic Studies in Honour of Hamilton A. R. Gibb*, Leiden, 1965, p. 393.

ocasionando muchos quebrantos debido al asentamiento de los emigrados[(29)]. Así pues, lo más característico era la *Casba*, la alcazaba, pero la misma no correspondía a la alta, sino a la Alcazaba fundada por al-Mandari.

Pero por un texto castellano de esa época, titulado *Relación de la costa de allende*, redactado por Juan Gaitán, sabemos que, sin duda, lo más importante de la construcción fue la alcazaba, cuyo formidable (para la época) panel todavía es visible en la actualidad, dotada de sendos bastiones y de una torre central; el foso ya en el siglo XIX estaba totalmente colmatado. Esta parte conservada era la que daba al campo exterior, mientras por la otra parte otro foso la separaba de la medina, con la que se comunicaba mediante un puente levadizo de madera, y disponía ya de unas murallas y también de un foso hacia el exterior, datos que conocemos gracias a un texto de 1508: *Este lugar es çerrado, tiene una fortaleza con dos cavas, una de dentro e otra de fuera, e puente levadisa dela villa a la fortalesa, es lugar de muchas aguas*[(30)]. Datos muy precisos, hasta espectaculares para conocer la realidad:

Así pues, el Tetuán de 1508 era muy diferente al conocido con posterioridad, con una alcazaba perfectamente cerrada, y un recinto de murallas que encerraba una medina más reducida, pues se indica que la ciudad tenía 300 vecinos (por tanto, no más de unas 2.000 almas). Y ninguna referencia a la segunda alcazaba, la de los Adives, porque contra lo apuntado por diversos autores, dicha fortaleza no existía todavía en 1508. Es coherente considerar la existencia de un notable influjo lusitano en la construcción de esta alcazaba de Tetuán y en sus primeras murallas[(31)]. Pero no es menos cierto que este primer Tetuán, de apenas 2.000 almas entre sus muros, no pudo tener ni por asomo las dimensiones de la ciudad posterior.

Todavía en el relato de Juán León el Africano Tetuán es una *exigua*

(29) JERÓNIMO ZURITA, *Historia del rey Don Hernando el Católico*, edición de Zaragoza, 1610, IX, 39.

(30) El texto de Gaitán fue publicado por J. VILLA-AMIL "Berbería en tiempo de Cisneros", *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, 4, 1879, p. 149. E. GOZALBES y G. GOZALBES BUSTO, "El desarrollo naval de Tetuán en el primer tercio del siglo XVI", *Coloquio sobre Tetuán durante los siglos XVI y XVII*, Tetuán, 1996, pp. 29-46.

(31) A. R´HONI, p. 37; T. RUIZ DE CUEVAS, p. 20; G. GOZALBES BUSTO, *al-Mandari*, passim. Debe tenerse en cuenta que, de acuerdo con el propio testimonio de León el Africano, eran los prisioneros (esclavos) cristianos los que realizaban las obras.

civitas, y nos habla de las murallas, fosos y mazmorras(32). Todavía no hay referencia alguna a la alcazaba alta, lo que continúa siendo prueba de que la misma no existía. Pero todavía en vida de al-Mandari, en las últimas dos décadas de su vida, con el gobierno ejercido en buena parte por Sita al-Hurra (su esposa), la imigración constante de los moriscos del antiguo Reino de Granada, y la prosperidad de las actividades corsarias, producirá un notable aumento de la población. El Tetuán de 1508 (Gaitán) y de 1520 (fecha de la visita de León el Africano) quedó absolutamente rebasado, de tal forma que los fosos se terraplenaron, y las antiguas murallas quedaron amortizadas.

No obstante, el frente occidental, compuesto por la fachada al exterior de la Alcazaba de al-Mandari, permanecería vigente hasta muchísimo tiempo más tarde. Este frente occidental está compuesto por un lienzo de muralla que no es demasiado grande, debe tenerse en cuenta la proporción a la *exigua* ciudad que construyó al-Mandari, en este momento de unos 26 metros de largo. Dispone de una puerta en recodo, típicamente defensiva, y que Pavón Maldonado compara con la de ingreso en la Alcazaba de la Alhambra de Granada. La muralla tiene en su parte superior un camino de ronda, y se encuentra totalmente almenada, cuestión que debió ya existir en la primera construcción de finales del siglo XV.

Este frente oeste dispone de tres torres diferentes, preparadas en un momento antiguo pero posterior a su construcción para la artillería. La más meridional es de planta rectangular, la más central y artística es de forma poligonal, y en la parte más septentrional tiene otra torre cuadrada. Como señaló Guillermo Gozalbes Busto, "la fortaleza o burŷ, con sus torres y murallas, constituye uno de los mejores recuerdos del arte militar de la época en la ciudad recién reconstruida. Son características de este arte, proveniente de la Península, las esquinas y encintados de grandes ladrillos, enmarcando amplios paneles de mampostería, de ladillo también la misma decoración de huecos para artillería, con arcos ciegos lobulados formando el de herradura, almenas escalonadas de doble pendiente, con una impresión general de fortaleza no exenta de belleza, al estilo de las góticas tardías de la Península" (fig. 6).

(32) JUAN LEÓN EL AFRICANO, *Africae Descriptione*, Amberes, 1556, fol. 159. Trad. Esp. *Descripción General del África y de las cosas peregrinas que allí hay*, trad. de S. FANJUL, Granada, 1995, pp. 177-178; trad. francesa de A. EPAULARD, *Description de l´Afrique*, 2 vols., Paris, 1956, p. 258.

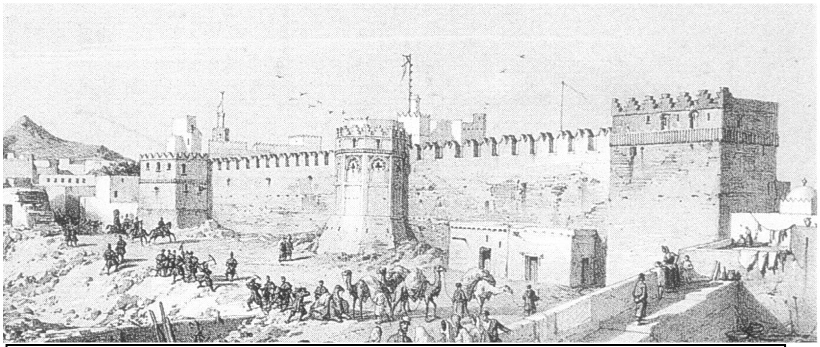


Fig. 6: La Alcazaba de al-Mandari, en el *Blad*, según un grabado español de 1860.

Sobre la torre más septentrional, o bastión, se levantaba la torre-vigia que servía, como mayor altura, para la recepción de las señales. Tanto en el grabado de David Roberts, como en el espléndido de los españoles de 1860, se observa esa pieza elevada del mirador, en la parte trasera de la torre, y que ha llegado hasta nuestros días. Esta alcazaba se perdería en las descripciones de la ciudad efectuadas desde la segunda mitad del siglo XVI, sustituida por el valor militar de la Alcazaba alta. Tan sólo en su estudio realizado en la época de la *Guerra de África* sería Lafuente Alcántara quien realizaría el redescubrimiento de la misma(33).

4. Las murallas desde 1530 a comienzos del siglo XVII

El Tetuán que se expande entre 1530 y 1540 es ya el que muy pocos años

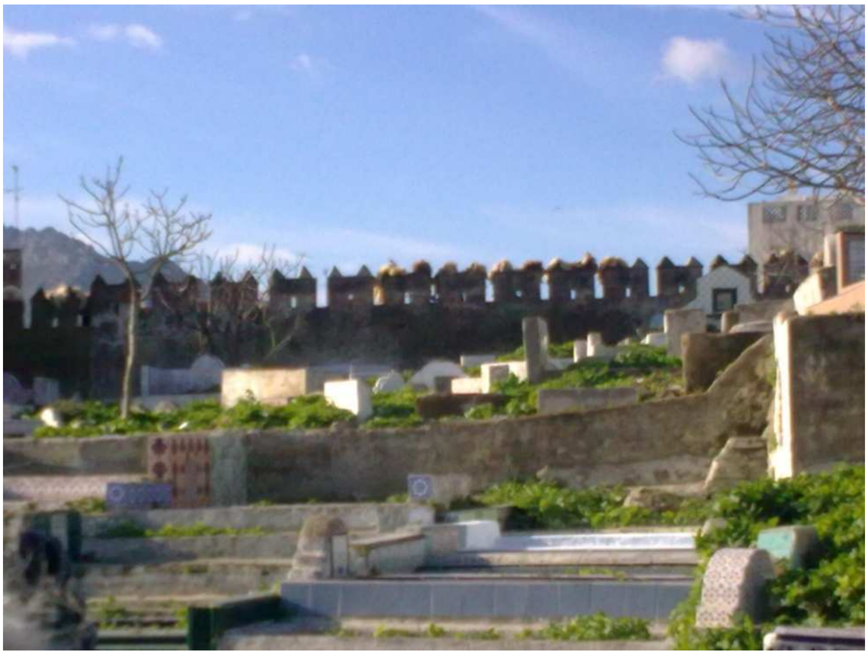
(33) E. LAFUENTE ALCANTARA, *Catálogo de los códices arábigos adquiridos en Tetuán por el Gobierno de S. M.*, Madrid, 1862, p. 12: "Hacia el centro de la población, y no lejos de la plaza que los naturales llaman El Fedan y ahora se denomina de España, se conservan restos de una fortaleza antigua, que es sin duda de lo más característico que existe en aquella ciudad. Consta de un elevado lienzo de muralla, con una torre cuadrada a cada extremo, y otra exágona en el centro. A su alrededor y cubriendo la parte inferior, había algunas mezquinas casas y pequeñas tiendas, que han sido demolidas recientemente, descubriéndose en su integridad los muros y torreones, que tienen algunos adornos, arcos de ladrillo y pintorescas ventanas".

después va a describir Luis Mármol Carvajal. El escritor, que estuvo cautivo en Marruecos, comienza con una descripción derivada de la de León el Africano, pero a continuación recoge datos preciosos sobre el nuevo Tetuán tal y como era a comienzos de la década de los setenta de ese siglo[34]:

> *La ciudad de Tetuán no es fuerte de sitio ni por arte, porque tiene los muros de tapias y muy bajos, y el foso esta todo lleno de tierra, tanto que por muchas partes se puede llegar a pie llano hasta el muro, como es a la parte de la puerta nueva, y de la puerta de El Mocabar que es enterramiento de los Moros. Esta puesta en un cerro, y en lo mas alto tiene un castillejo a la parte del Norte, que llaman castil de Adives, cercado de tapias de tierra bajas. A la parte de fuera del castillo por do se baja al arrabal de la ciudad, esta un cavallero de tres tapias en alto terraplenado, donde tienen los moros quatro cañones pedreros, y una culebrina, y algunas otras pieças de hierro. Al derredor del castillo ay diez versos puestos entre las almenas todos de hierro, mas para espantar que para poder hazer daño, porque están mal encavalgados, y no tienen municiones para ellos en cantidad, sino muy pocas y muy ruines. La fortaleza de la ciudad consiste en la gente, porque ay de ordinario dentro quatrocientos de a caballo buena gente de guerra, y mil y quinientos peones escopeteros y vallesteros, y después que los moros del Reyno de Granada se rebelaron ay muchos mas*.

(34) L. del Mármol Carvajal, *Descripción General de Affrica*, vol. 2, Granada, 1573, fols. 130 vº y ss: A. Benjelloun, “Luis del Marmol Carvajal et Tétouan”, *Colloque*, pp. 165-203.

La descripción de buena parte del circuito de murallas no es de una obra reciente, pues la modestia que se considera de las murallas de tapial no parece válida para el desarrollo de la artillería, y los fosos estaban en buena parte ya cubiertos (sin duda por los residuos), lo que hace preciso un cierto lapso de tiempo. Otro dato suplementario lo tenemos en el hecho de que el padre Contreras, con el dinero de comerciantes cristianos, estableció un pequeño cementerio católico algo separado del musulmán, junto al lugar de las Curtidurías, al otro lado de las murallas, el conocido a lo largo del tiempo como *El Cebollino* (Fig. 7). Éstas curtidurías son las que conocemos, en efecto, junto a *Bab al-Makabar*, lo que significa que en torno a 1535-1539 la ciudad ya llegaba hasta estos mismos límites. Así pues, la muralla seguiría desde la alcazaba de al-



Mandari recta por la actual calle *Jarrazin*.

Fig. 7. Murallas de la parte norte. Al otro lado las tenerías, en éste la zona del cementerio creado [illegible]

En este crecimiento los límites por el este y por el sur son menos precisos. Sobre todo porque los investigadores que han tratado acerca del crecimiento urbano atribuyen los datos al “Tetuán de al-Mandari”, y en muchos casos lo hacen limitando el mismo al entorno de 1500-1510, cuando, como hemos visto, ni por aproximación el mismo rebasó límites mucho menores. Así tanto Muhammad Daoud como Guillermo Gozalbes Busto consideraron que el Tetuán de al-Mandari llegó en su expansión hasta *Bab es Sefli*, siendo la puerta por ese lado un arco existente todavía en esa zona(35); la conclusión de Jean-Louis Miège, Muhammad Benaboud y Nadia Erzini apunta a un límite que es ligeramente menor, que iría por la calle *Metamar* pero enlazaría con la *Sokia de Sidi Saidi* con la puerta primitiva(36). Por el contrario, en el análisis más reciente, realizado por Ramón de Torres y Muhammad Benaboud la extensión por el este de la medina llegaba hasta la zona de la Gran Mezquita y calle *Mellah al-Bali*(37).

Es cierto que en el momento actual todavía no puede ofrecerse una respuesta segura al problema suscitado. No obstante, el propio hecho de que la medina de Tetuán fuera un espacio cerrado por las murallas y los fosos, como documentan los textos de la época, sugiere un espacio bien determinado, que al menos en su cierre oriental hubiera dejado una cierta huella. Por otra parte, la propia calle *Metamar* habla de las mazmorras o fosos, y hubiera sido congruente como límite de murallas y fosos. En este sentido, pensamos que la conclusión de Miège, Benaboud y Erzini puede ser la más coherente, si bien las diferencias entre las propuestas son mínimas.

La descripción de Mármol Carvajal ofrecen algunos datos que, excepto en la parte norte, hacen difícil la coincidencia con las posteriores y con las que son conocidas en la actualidad. Veamos los datos:

–Murallas bastante bajas de tapial, lo cual justamente se produce en la zona próxima a *Bab al-Maqabar*.

–Las murallas disponen de fosos, pero en su época, sin duda por no limpiarse, se hallaban en muchos puntos totalmente cubiertos, con toda probabilidad por la acumulación de las basuras.

(35) M. DAOUD, p. 92; G. GOZALBES BUSTO, *al-Mandari el granadino*, p. 219.

(36) J. L. MIÈGE, M. BENABOUD y N. ERZINI, *Tétouan. Ville andalouse marocaine*, Paris, 1996, pp. 21-24, especialmente plano de la p. 20.

(37) R. DE TORRES y M. BENABOUD, *La medina de Tetuán*, pp. 52-53.

–Dispone de una Puerta Nueva. En una visión amplia de la extensión de las murallas podría corresponder a *Bab l'Okla*, pero ni por asomo en esta época la ciudad alcanzó tan extensión.
–Importante cementerio, al otro lado de *Bab al-Maqabar*.
–En esta zona alta la ciudad tiene ya un arrabal, por tanto un barrio extramuros, que se hallaba indudablemente en la parte baja de la Alcazaba, en la zona inmediata a la de crecimiento posterior en época morisca.
–Dispone en una zona más alta de una alcazaba, que a su vez está cercada de muros bajos de tapial. Alcazaba alta que fue construida después de la visita de León el Africano, que no la menciona, por tanto entre 1520 y 1570.
–Entre la alcazaba y el arrabal (norte) de la ciudad tenía un "cavallero", es decir un bastión, de forma triangular con artillería.
–En las murallas alrededor de la medina tenía diez puntos ("versos") desde los que se tenía dispuesta una débil artillería.

Fig. 8: Murallas de la parte norte (hemos eliminado las casas que actualmente se levantan sobre ellas).

Estas murallas de la parte norte, como podemos ver en este fragmento también ubicado junto a *Bab al-Maqabar*, son del tipo de las mencionadas por

Mármol Carvajal, y pueden entenderse como “tapias bajas” (Fig. 8). No obstante, los fosos han desaparecido de las murallas, por estar absolutamente terraplenados en el exterior, o en el interior de la propia medina.

5. Las murallas en los siglos XVII y XVIII

El análisis hasta ahora efectuado a partir de los textos descriptivos conocidos, y del modelo que podemos seguir de expansión urbana de Tetuán, muestra las fuertes insuficiencias del análisis de Alexandre Joly en relación con la cronología de las murallas de Tetuán, por otra parte contradictorio pues el autor francés consideraba que el momento mayor de crecimiento de Tetuán se produjo en el siglo XVIII (ignora de forma absoluta el asentamiento de los moriscos). Por supuesto que la ciudad tuvo murallas desde su propia (re)fundación, pero las mismas no coinciden en absoluto con el circuito murado conocido en los siglos XIX y XX. Tan sólo un fragmento de ese recinto de murallas, en la parte Noreste, entre *Bab al-Maqabar* y *Bab Jiaf* puede considerarse construido en la época final de al-Mandari, alrededor del año 1530, pues al final de esa década ya existía el mismo. Es decir, que tan sólo en torno al 7% de las murallas de Tetuán puede considerarse construido en el siglo XVI, y todas las restantes que fueron realizadas entre 1485 y 1530 o constituyen el frente de la alcazaba (baja) de al-Mandari, o están absolutamente amortizadas y asumidas en la trama urbana más intrincada de la medina. Todo ello indica que la consideración de que las murallas de Tetuán son del siglo XVI responde a una radical falsedad.

Este hecho encaja perfectamente con otra cuestión en relación con la historia de Tetuán, y naturalmente con su propia expansión urbana. El momento más importante de crecimiento de la ciudad se produjo, no en el siglo XVIII, sino en el entorno de 1609. En efecto, fue entonces cuando se produjo el asentamiento de varios miles (un informe del Duque de Medina Sidonia habla de unos 10.000 en Tetuán y cercanías) de los moriscos expulsados de España por Felipe III. Como consecuencia de ello, Tetuán prácticamente dobló su población, alcanzando ya entonces los 20.000 habitantes. La importancia de la cifra se señala en que básicamente estas ya iban a ser sus dimensiones, puesto que el número de habitantes es similar entre Braithwaite (1731) y Gråberg di Hemsö (1834). Tetuán transita de ser una ciudad pequeña, más allá de su importancia como foco corsario, a ser una ciudad grande gracias al asentamiento morisco, *Rbat es Saffi*, *Ayun* y *Tranqat*.

De esta forma, en el siglo XVII en esta ciudad(38) van a nacer nada menos que tres barrios muy importantes. Uno de ellos será el de *Rbat al-Asfal* (o *es Saffi*), y significará la prolongación de la medina misma hacia el sudeste. Las condiciones urbanas del crecimiento en toda esta zona serán muy similares a las de la ciudad tradicional, si bien quizás se detecta una mayor capacidad articuladora de algunas calles. Es discutible, no obstante, que en el mismo siglo XVII el extremo urbano llegara hasta el límite de la cornisa rocosa. Es decir, cuando hacia 1683 el francés Mouette menciona esta muralla y la *Puerta de la Marina* es muy probable que en realidad no correspondan con el actual frente este y con *Bab al-Oqla* (aunque sí con un precedente cercano que estaría ubicado algo más al norte).

Por el norte, al otro lado del arrabal del siglo XVI mencionado por Mármol Carvajal, nace un nuevo barrio de calles mucho más rectas, e incluso anchas en algunos casos, el de *Ayyun*, que prolonga el circuito urbano hasta el extremo oeste. Esta era la zona de la que partía el camino hacia Fez y Mequinez(39).

Y en tercer lugar, el barrio de *al-Tranqat* que prolonga el anterior, con calles con características también muy acusadas de influjo europeo de los siglos XVI y XVII, y que continúa marcando el límite de la ciudad por el sur. Este nuevo Tetuán, más allá de los detalles, dejaba por el sur un profundo entrante en la zona de la *M'salla* y sobre todo en donde más tarde (1808) se construiría el nuevo *Mellah* o Judería de Tetuán, pues la anterior se encontraba en el terreno donde después se construyó la Gran Mezquita de la medina.

Resulta obvio que muy pronto, antes de mediados del siglo XVII, el trazado de los muros de límite de Tetuán tuvo que recoger buena parte de este crecimiento, pues si en habitantes la ciudad se había multiplicado por dos, en dimensiones ahora era el triple, producto de nuevas concepciones urbanas más

(38) Calificada por G. GOZALBES BUSTO, *Los moriscos en Marruecos*, como "capital morisca". También J. L. MIÈGE, *Tétouan à travers les siècles*, Tetuán, 1995 asume la importancia dominante del asentamiento morisco en la ciudad, y su peso demográfico.

(39) En 1720 el informe del ingeniero militar Josef Gayoso, que luego mencionaremos, hablando del río Martil afirma: *una legua mas arriva de Tetuan es por donde la atraviesa el gran camino para Mequinez, y se pasa allí por medio de unas piedras que llaman Basates*. Estas grandes piedras son las que con mucho desgaste se han conservado, cerca de la antigua *Tamuda*, ya usadas como paso en la antigüedad, y que en ocasiones se han considerado los arranques de un hipotético puente romano.

modernas. Estas modestas murallas que se irían construyendo entre 1610 y 1650 también quedarían incompletas (por el oeste y sudoeste) y obsoletas (por el sur y este) en un tiempo relativamente breve. La prueba de ello la tenemos en que en 1695 el embajador francés Señor de Saint Olon podrá afirmar(40): *Tetuán se encuentra situada a dos lugares de la marina, y no tiene ninguna fortificación, pero es una población muy bien construida y con mucha población.* Con la inexistencia de fortificación quería aludir no a que no existieran murallas, que eran obvias como hecho urbano, sino a la incapacidad de las mismas para considerarse efectivas desde el punto de vista militar.

En 1720 el ingeniero militar español Josef Gayoso indicará(41): *Fue en lo antiguo ciudad bien murada; pero hoy se hallan muchos portillos en sus muros que la dejan considerar abierta.* Así pues, murallas anticuadas pero que en su tiempo no cerraban ya por su carácter obsoleto, y por no cerrar el recinto. Es más, al tratar de la alcazaba la cita como *un castillo antiguo, con sus torres y almenas que se mantiene en estado*. Se trata de una alusión por contraste de las murallas, lógica si éstas carecían de las mencionadas torres y almenas. En esa misma época otro informe militar español, que planteaba la posibilidad de un ataque a la ciudad, indicaba que la débil defensa estaba representada por el castillo antiguo, pues las murallas eran un simple muro sin terraplén, muy fácil de traspasar(42). Estas visiones no encajan en absoluto con el circuito de murallas que se conserva, que tiene varios metros de altura, y tiene torres y bastiones, y por supuesto se caracteriza por las decorativas almenas en muchos lugares.

Pocos años más tarde, la situación del entorno de 1725 está recogida en el texto de Braitwhaite, por otra parte bastante utilizado por Joly para su reconstrucción de las fortificaciones. Como militar en una misión oficial, el británico se interesó mucho por la situación defensiva de Tetuán y su evolución en relación con las fuertes inestabilidades que sacudían en esos momentos el Norte de Marruecos, y de forma muy señalada la ciudad de Tetuán. En este sentido, afirmará que *las murallas se encuentran en muy mal estado y no podrían resistir la descarga de una batería*(43), con mención expresa de las del

(40) SAINT OLON, *Rélation de l'Empire du Maroc*, Paris, 1695, p. 11.
(41) D. BACAICOA, “El brigadier-ingeniero Don Joseph Gayoso y el sitio de Ceuta en 1720”, *Hespéris-Tamuda*, 2, 1961, p. 267.
(42) J. SANZ SAMPELAYO, “Un informe anónimo sobre las operaciones militares africanas de 1720-1721”, *Baetica*, 8, 1989, p. 419.
(43) BRAITHWAITE, *Histoire des revolutions de l'Empire du Maroc*, Amsterdam, 1731, p. 96.

frente norte.

Y sin duda en relación con las del frente oeste[44], el propio Braithwaite habla de la construcción de urgencia de una muralla de piedras en seco, con una altura muy baja y sin parapeto[45], lo que refleja ciertamente que en esas partes de la ciudad hasta ese momento no existía muralla[46], y ahora se levantaba una simple obra de fortuna, realizada con toda clase de urgencias para intentar evitar el ataque de las gentes de Ahmad al-Riffi. Por el sur en el relato de Braithwaite se indica que sí existía muralla, pero el militar británico afirmaba que esas fortificaciones precisaban mejorarse, y así se construyó en la época una torre cuadrada adosada a la muralla, de unos 15 metros de lado, y de unos 9 metros de altura, pero terminó en una desgracia con el derrumbe de la obra por mala factura[47].

Fig. 9. Tetuán en el grabado de Windus (1731).

(44) Como bien detectó J. BEIGBEDER, p. 402.
(45) BRAITHWAITE, p. 80.
(46) BRAITHWAITE p. 156 indicaba que Tetuán tenía una milla de longitud y media milla de anchura. Ello significa que calculaba para ella un perimetro de 3 millas, es decir 4,5 kms., cifra coincidente o muy similar con la de la ciudad del siglo XIX.
(47) BRAITHWAITE, pp. 145-6.

Los datos aportados por Braitwhaite nos indican el lamentable estado en el que se encontraban las defensas de Tetuán hacia el año 1725-1727, y que por otra parte coinciden con los testimonios españoles recogidos con inmediata anterioridad. Por el norte de la ciudad había murallas, pero las mismas expresamente se encontraban en mal estado, y no podían hacer frente a la artillería. Por el sur, y también con toda probabilidad por el oeste, las murallas eran particularmente pobres, posiblemente tenían bastante puntos de derrumbe, y desde luego carecían de torres y de bastiones. Por el oeste simplemente hasta ese momento no había murallas, y se habían hecho obras de urgencia con muros en seco que no rebasaban la altura de una persona. Después de salir Braithwaite de Tetuán, en los meses siguientes, los tetuaníes se emplearon a fondo en mejorar las fortificaciones de la ciudad(48).

Disponemos de un documento precioso para analizar la realidad urbana de Tetuán en la primera mitad del siglo XVIII. Nos referimos al dibujo de Tetuán desde el sur realizado por el inglés Windus a raíz de su estancia en la ciudad en el año de 1725, por tanto, en la misma época que Braithwaite (Fig. 9). La parte central del ámbito urbano está ocupada por una zona sin construir, con árboles, que corresponde a la Plaza del Feddan (luego Plaza de España, hoy Plaza de Hassan II). Junto a la misma el Palacio de Ahmad al-Riffi, nombrado como *Basha house*, que es el Palacio del *Mexuar*, que fue residencia del Jalifa en época del Protectorado. Junto al mismo, un ancho muro parece representar el frente occidental de la Alcazaba de al-Mandari(49).

La ciudad había crecido hacia el norte del *Mexuar* (es decir, lo que había sido el arrabal del siglo XVI mencionado por Mármol Carvajal), hacia el oeste (barrio de *al-Ayun*) y hacia el sudoeste (barrio de *al-Tranqat*). En la imagen puede verse por el oeste existe una evidente extensión, aunque más estrecha que la del siglo XIX, y aparentemente con las murallas posiblemente todavía sin construir, pues aparece como “ciudad abierta” por esa parte. Probablemente el límite meridional venía marcado por la propia calle de *al-Ayun*, extraordinariamente

(48) BRAITHWAITE, p. 309.

(49) Un análisis de la importancia documental de esta representación para la historia de la evolución urbana de Tetuán en la época puede verse en E. GOZALBES, “Tetuán en dos grabados del siglo XVIII”, *Sharq al-Andalus*, 18, 2003-2007, pp. 205-214.

larga y recta, con la salida en *Bab Nuader* o Puerta de Fez.

Dado el profundo entrante que hay después, parece casi seguro que todavía en el siglo XVII y comienzos del siglo XVIII las murallas no llegaban a la propia *M'sallah*, desde luego no la traspasaban, por tanto, las murallas de Tetuán no llegaban a las que son bien conocidas ya en el siglo XIX (en la *M'sallah* las casas no terminaban junto a la muralla) . Así pues, los límites que aparecen en el grabado de Windus a la vista, y también medio siglo más tarde en el de Host (que sigue al anterior), marcan la ciudad plenamente de los moriscos, en buena parte la que iba a ser ya a lo largo de la Historia con ligeros retoques, pero en cuanto a las murallas, no coinciden exactamente con el trazado posterior.

Así pues, a partir de los textos conservados, y que hemos recogido, así como de la propia imagen urbana, es indudable que una parte muy considerable de las murallas de Tetuán en realidad son posteriores a 1725-1727, unos momentos en los que estaban incompletas, se encontraban en muy mal estado, tenían portillos y carecían de torres y bastiones. Después, a partir de 1774, ya el circuito de murallas es defendido por parte de diversos autores, no se habla de que estuvieran en ruinas, y se alababan las numerosas torres que flanqueaban esos muros, como vemos en un relato recientemente publicado[50]: *Toda está cerrada de una mediana muralla adornada de almenas, y algunos castillos, pero estos de ningún respeto*.

Fig. 10. Vista de Tetuán desde el sur, según David Roberts (1830).

(50) A. DE LA ROSA, "Un manuscrito sobre Tetuán de 1774 en la Biblioteca de Jerez", *Cuadernos del Archivo Central de Ceuta*, 18, 2009, p. 103. La descripción indica que la Alcazaba ya sí era merecedora de mayor respeto, y menciona en esa zona dos contramurallas muy estropeadas.

A nuestro juicio este hecho es debido a que una buena parte de las viejas murallas fue amortizada, dentro de la propia ciudad, o casi totalmente rehecha, lo cual indica que las murallas conocidas en el frente sur al menos, y con probabilidad en el este, correspondenen realidad a la segunda mitad del siglo XVIII, y con total seguridad, las murallas del frente oeste. En el grabado de David Roberts, realizado hacia 1830, ya el circuito de murallas de Tetuán es el mismo que se encontraron los españoles en la *Guerra de África*. Y también, ello es significativo, el conjunto murado de Tetuán aparece con sus características torres (fig. 10).

Esta conclusión que obtenemos del análisis efectuado supone que cuando menos el 80% de las murallas de Tetuán son del siglo XVIII, y en concreto, en su mayoría posteriores a 1725, lo cual cambia sustancialmente los datos hasta ahora copiados de una forma tópica desde el trabajo de Joly. Cuando algunos años más tarde, en 1738, Ahmad al-Riffi, frente a quien se habían realizado las obras de urgencia, volvió a recuperar la ciudad de Tetuán, ordenó la destrucción de las murallas de la ciudad junto a una represión muy dura sobre los habitantes(51). Este hecho es suficiente para considerar que Tetuán en su mayor parte se había quedado sin murallas.

Ante esta realidad no puede extrañar que la Corona marroquí, una vez controlada la situación en el Norte de Marruecos, decidiera solucionar el hecho de que Tetuán fuera prácticamente una "ciudad abierta", y máxime cuando era una de las ciudades más ricas y prósperas debido al comercio internacional, en especial el desarrollado con la plaza inglesa de Gibraltar. En este sentido, fue indudablemente en torno a 1745 cuando se produjo el inicio de la nueva fortificación de la ciudad, efectuada por orden del Sultán Mulay Mohammed(52).

Y justamente debe indicarse que la alcazaba alta de Tetuán precisamente se "construye" en esta época, pues así se indica en una inscripción árabe existente en la misma, que indica que las obras fueron realizadas por el gobernador Mohamed Temim por orden del Sultán(53). Aunque son obras no en sí mismas de "construcción", pues la alcazaba existía desde al menos el siglo XVI, no cabe duda de que significaron grandes cambios en esta fortaleza, por

(51) A. JOLY, "Tétouan. Deuxième partie. Historique", *Archives Marocaines*, 6, 1906, p. 216 ; A. R´HONI, p. 42.
(52) T. RUIZ DE CUEVAS, pp. 27-28, a partir de un manuscrito árabe.
(53) F. VALDERRAMA, *Inscripciones árabes*, p. 10.

cuanto la forma de la misma no coincide exactamente con la descrita por Braithwaite[(54)].

En suma, el carácter incompleto de un lado, y el mal estado de las defensas de Tetuán del otro, y para rematar la situación las destrucciones de Ahmad al-Riffi, indican que a las alturas de 1740 ya Tetuán prácticamente tenía destruidas sus murallas. Así pues, a partir de los años siguientes se hizo necesario el replanteamiento de las mismas, que sin duda significó su trazado en todo el frente oeste y sudoeste, y su ampliación hasta el borde de la cornisa rocosa en el frente sudeste, y probablemente también su ampliación por el este. Todo ello refleja que bien por levantar nuevas murallas sobre las anteriores, o sobre todo por un nuevo trazado, en realidad debemos considerar que cerca del 80% de las murallas tetuaníes se construyeron a mediados del siglo XVIII. Y en esa misma época fue cuando se construyeron la gran mayoría de las torres, y también los baluartes[(55)], así como se efectuó la monumentalización de las puertas.

Sin duda, el caso de Tetuán no tiene por qué ser similar al de otras ciudades, pues la población tuvo una especifidad importante. Pero sin duda el hecho de que desde su resurgimiento estuviera ligada a la construcción de murallas, así como la sobresaliente presencia andalusí y morisca en la misma, ha potenciado la búsqueda de los paralelos hispanos en el fenómeno edilicio. Sin embargo, las murallas construidas en su mayor parte en el siglo XVIII corresponden mucho más a un fenómeno que es más propiamente marroquí, y con toda probabilidad, más que el influjo español habría que buscar en las mismas, al menos en teoría, el británico por la relación con Gibraltar. Somos conscientes de que no podemos dar respuesta a todos los detalles, pero sí creemos aportar argumentos para reflejar la necesidad de partir de un modelo muy distinto para el análisis detallado de las murallas de Tetuán.

---

(54) BRAITHWAITE, p. 96. Vid. A. JOLY, pp. 250-253.

(55) Por esta razón, es a partir de la segunda mitad del siglo XVIII cuando ya se alaban las torres. Hemos visto el relato español de 1774. Al mismo puede sumarse el de WILLIAM LEMPRIÈRE, *A tour from Gibraltar to Tangier, Salee, Mogadore, Santa Cruz, Tarudant*, Londres, 1793: *La ciudad de Tetuán es de dimensiones considerables, sus murallas están flanqueadas por algunas torres sobre las que se ven algunas piezas de cañón. Esta fortificación es deficiente, lo que mejor defiende Tetuán es una alcazaba ubicada en lo alto de la montaña con 21 piezas de artillería*.

ˤABD AL-QĀDIR AL-ŶAZĀˀIRĪ, LÍDER DE LA RESISTENCIA ARGELINA, POETA Y MÍSTICO

Laila-Carmen **MAHMOUD-MAKKI HORNEDO***
Universidad de Sevilla

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 309-344

Resumen: La figura del caudillo decimonónico de la resistencia argelina contra el invasor francés, ˤAbd al-Qādir al-Ŷazāˀirī, pese a que su actividad más conocida fuera política y militar, tiene una importante faceta literaria y religiosa que en el presente artículo se pone de relieve y se analiza, a lo que se añade la traducción de una decena de poemas suyos.
Palabras clave: ˤAbd al-Qādir al-Ŷazāˀirī, Argelia, siglo XIX, literatura árabe norteafricana, misticismo islámico.

Abstract: The figure of the leader of the Algerian resistance in the nineteenth century against the French invaders, ˤAbd al-Qādir al-Jazāˀirī, is very well known for his political and military activity. However, he also had a literary and religious dimension we try to analyze and emphasize in the present article, including a translation of ten of his poems.
Key words: ˤAbd al-Qādir al-Jazāˀirī, Algeria, 19th century, north african arabic literature, islamic mysticism

ملخص البحث: يعتبر عبد القادر الجزائري، زعيم المقاومة الجزائرية ضد الغزاة الفرنسيين في القرن التاسع عشر الميلادي، شخصية معروفة بنشاطه السياسي والعسكري. وإضافة إلى ذلك، له نشاط مهم في مجال الأدب والدين نحاول في هذه المقالة تحليله وإبرازه، مع تقديم ترجمة إسبانية لعشر مقطوعات شعرية له.
كلمات مفاتيح: عبد القادر الجزائري، الجزائر، القرن التاسع عشر الميلادي، الأدب العربي الأفريقي الشمالي، التصوف.

* makkicarmen@yahoo.es

A raíz de las revueltas árabes del 2011, nos vuelve a la memoria la vida y obra del emir ʕAbd al-Qādir (1807-1883), líder de la independencia argelina, místico y poeta, célebre por su resistencia a la conquista francesa de Argelia, así como por su nobleza y coraje, por lo que se ha convertido, en el imaginario árabe, en símbolo de resistencia y anhelo de independencia(1).

1. BIOGRAFÍA(2).

- Nacimiento y origen familiar(3).

ʕAbd al-Qādir b. Muḥyī l-Dīn al-Ḥasanī al-Ŷazāʔirī nació en 1807(4)en Guetna (al-Qīṭna), departamento de Orán, cerca de Mascara (Maʕaskar), segúnYver (1987: 43), o en Wādī al-Ḥammām, a unos 20 kilómetros de la ciudad argelina de Mascara, según Cornell (1995: 3). Su familia, muy conocida en la región de Garīs, era considerada descendiente del Profeta Muḥammad y una de las más influyentes en la tribu de los Hāšim que, tras haber residido largo

(1) Este trabajo se va a centrar más en la obra literaria del emir que en otros aspectos de su vida y obra que han recibido más atención por parte de los investigadores, por lo que ha contado con el asesoramiento de la Dra. Clara Mª Thomas de Antonio, profesora de literatura árabe moderna de la Universidad de Sevilla.

(2) Entre las mejores biografías sobre ʕAbd al-Qādir destaca la de su hijo Muḥammad b. ʕAbd al-Qādir al-Ŷazāʔirī titulada *Regalo al visitante sobre las hazañas del emir ʕAbd al-Qādir y noticias de Argelia (Tuḥfat al-zāʔir fī maʔāṯir al-amīr ʕAbd al-Qādir wa-ajbār al-Ŷazāʔir,* Alejandría 1903). Los propios argelinos la consideran la mejor y más documentada biografía de todas las que se han escrito sobre él, al ser la “historia detallada de la vida del emir, narrada por un testigo de su vida” (Cerbella, 1973: 347), y sólo se le puede reprochar que no incida suficientemente sobre el aspecto científico de su obra. Por otro lado, la biografía de Bruno Étienne, *Abdelkader. Isthme des isthmes* (1994), traza su trayectoria más secreta incidiendo sobre tres ejes: la *ŷihād,* o lucha contra el impío exterior y contra el impío interior o ascesis; la *hiŷra,* o exilio voluntario, y el *kitmān*, o silencio del místico. Cf. Barbulesco (1994: 3). Y recientemente el argelino Waciny Laredj le ha retratado en su novela histórica *Kitāb al-amīr* (2004), traducida al francés por Marcel Bois con el título de *Le livre de l’emir* (2006), un gran relato realista en que analiza la compleja personalidad del emir y refuta los mitos forjados interesadamente sobre su figura. Cf. Naravas (2010: 7).

(3) Cf. Martínez Montávez (1958: 67-68), Jašfa (1983: 71-72), Yver (1987: 43) y Cornell (1993: 3).

(4) Varios biógrafos fechan su nacimiento en 1808, siguiendo a Léon Roches, pero la fecha del 23 de *raŷab* de 1222 (1807) es la que señala su hijo en la *Tuḥfa.* Cf. Chodkiewicz, en *Abd el-Kader*, 1982: 182 n.11.

tiempo en Marruecos, se estableció en el siglo XVIII en el beylicato de Orán. Al prestigio de esta familia por su noble origen se añade el de la reputación de santidad ganada por su abuelo Muṣṭafà b. Muḥammad b. Mujtār -respetado y admirado por los hombres de esta tribu y por sus aliados, y jefe de una *zāwiya* de la *ṭarīqa* Qādiriya-, y sobre todo por su padre, Muḥyī l-Dīn. Así ˁAbd al-Qādir creció en un ambiente profundamente religioso(5).

- Los años de formación (1811-1832)(6)

Sus cualidades empezaron a desarrollarse temprano, pues cuando aún no había cumplido los 5 años ya sabía leer y escribir; a los 12, ya podía leer el Corán, el *Ḥadīṯ* y los *uṣūl* de la *šarīˁa*; y a los 14 había memorizado el Corán. Su inicial formación intelectual, moral y espiritual se la debe especialmente a sus padres: su madre, a la que estará siempre muy unido, le enseñó las letras, y su padre le inicia en las ciencias del Islam, y podía vérsele en su biblioteca leyendo la *Muqaddima* de Ibn Jaldūn y anotando continuas observaciones. Sin descuidar su entrenamiento en las armas y el atletismo, en que rápidamente destacó, se aplicó especialmente a examinar las ciencias de la razón y la revelación. Con el cadí de Arzeu, Aḥmad b. al-Ṭāhir, estudió ciencias modernas, como astronomía, geografía o aritmética, y leyó mucho sobre asuntos europeos. Luego se unió al grupo de hombres de religión que se reunían en torno a su padre para estudiar ciencias coránicas, y llegará a ser, como su padre, literato y teólogo, incluso cuando las circunstancias le convirtieron en guerrero y jefe de estado.

Cuando tuvo la oportunidad de peregrinar dos veces a La Meca con su padre (1825-1827) conoció los movimientos reformistas del Oriente árabe y fue testigo de la situación de Túnez bajo la dinastía Ḥusaynī. Y también aprendió de la experiencia de Muḥammad ˁAlī en Egipto, pues estuvo un tiempo en El Cairo,

---

(5) Austero y piadoso, su religiosidad le acompañó durante toda su existencia, incluso en pleno combate contra los franceses, en que se entregaba a la oración y la meditación, en su tienda o en una mezquita -a menudo interaccionando con otros fieles- siempre que la ocasión lo permitía, y ayunaba una vez por semana. Así lo atestiguan las *Memorias* de Léon Roches, un francés que se infiltró en el núcleo de personas cercanas al emir para servir a los intereses franceses, y por ello gozó de su amistad, siendo testigo de algunos de sus éxtasis. Y cuando el emir supo de su traición, sólo sintió tristeza y desprecio, pero no cólera. ˁAbd al-Qādir también peregrinará a La Meca, tanto en su juventud como durante su exilio en Damasco en 1863. Cf. Chodkiewicz, en *Abd el-Kader*, 1982: 16-18 y 25.

(6) Cf. Jašfa (1987: 72), Barbulesco (1994: 3), Naravas (2010: 3) e Yver (1987: 43).

durante el cual pudo entrevistarse con él. Además viajó por el Ḥiŷāz y luego por Iraq. Él y su padre entraron en contacto con la *ṭarīqa* Qādirīya[7] del *šayj* Maḥmud al-Qādirī. Y residió varios meses en Damasco, que pasó en compañía del círculo del *šayj* ˤAbd al-Raḥmān al-Kuzbarī.

Enviado por el padre a Orán, volvió sintiendo que los turcos eran débiles política y militarmente. Su padre, reconocido abiertamente como jefe por los descontentos del norte de la provincia, fue arrestado por el Dey Ḥasan, pero logró permiso para abandonar Argelia. Entonces marchó a Arabia, llevándose consigo a ˤAbd al-Qādir, que pasó dos años (1827-1829) viajando por Oriente.

- La lucha por la independencia de Argelia (1832-1847)[8]

Cuando padre e hijo volvieron a Argelia en 1829, al principio pretendieron vivir retiradamente, pero los acontecimientos que siguieron a la toma de Argel por los franceses en 1830 les dieron la oportunidad de colocarse a la cabeza de las tribus y posicionarse como adversarios irreconciliables de los turcos. Cuando ˤAbd al-Qādir impidió que su padre ayudara al Dey Ḥasan de Orán, éste se vio obligado a someterse a Francia. El padre, aunque declinó el honor de ser el jefe supremo de sus compatriotas, tomó el mando de las tropas que estaban luchando contra la guarnición francesa de Orán. En el curso de esas expediciones, ˤAbd al-Qādir demostró mucho coraje y causó admiración por su habilidad montando a caballo y por su frialdad.

ˤAbd al-Qādir entra en la historia tras la ocupación francesa de Argel el 5 de julio de 1830[9]. Al llegar las fuerzas francesas a las costas argelinas, se

(7) Cofradía fundada por ˤAbd al-Qādir al-Ŷīlānī (m. 1116). Cfr. Chodkiewicz (en *Abd el-Kader*, 1982: 25).

(8) Cf. Yver (1987: 43-44; y 1919: 98, 101), Cornell (1995: 3), Jašfa (1983: 71-72), Martínez Montávez (1958: 67), Epalza (1976-76: 230-231), Calberg (2010: 2-3), Chodkiewicz (en *Abd el-Kader*, 1982: 19-20, 35, 182n12), Ḥaqqī (en al-Ŷazāʾirī, 1964: 8) y Barbulesco (1994: 5, 7).

(9) La ocupación de Argelia se produjo cuando era rey de Francia Carlos X (1757-1836), que estaba hundido en las desgracias hasta la cabeza: Había perdido sus colonias en el continente americano en la guerra de los siete años con Gran Bretaña, lo que provocó contra él una terrible indignación dentro de la propia Francia, que condujo posteriormente a su deposición; además, se le habían acumulado las deudas externas, incrementadas por los precios del grano y las materias alimenticias que compraba a Argelia, sin poder saldarlas… Y buscó la solución a esas crisis atrayendo las miradas hacia sus victorias militares en el exterior. Para justificar su ataque a Argelia, se valió de un incidente diplomático: en una entrevista con el Dey

reunieron las tribus árabes establecidas en el área de Orán, y en 1832 nombraron jefe a su padre, que proclamó la *ŷihād* contra los invasores. Pero la enfermedad le forzó, en noviembre de 1932, a dejar el control de la resistencia anticolonial. Como las cualidades de ˁAbd al-Qādir, que contaba con 24 años y era además diestro jinete y amante de los caballos, le habían hecho digno del liderazgo y objeto de la confianza de su padre, persuadió a las tribus para que le reconocieran como líder. Así ˁAbd al-Qādir fue proclamado, el 21 de noviembre de 1832, "sultán de los árabes" por las tribus de los Hāšim, los Banū ˁĀmir y los Garāba. Sin embargo, como deferencia al Jerife de Fez, cuya hostilidad temía excitar, ˁAbd al-Qādir rehusó hacer uso de dicho título y se contentó con el de emir. Poco después, en 1833, moriría su padre.

La vida política del emir al-Ŷazāˀirī puede dividirse en tres períodos:

- Primer período: desde que fue proclamado sultán hasta el Tratado de Tafna (1832-1837).

En este primer periodo trató de poner todo el beylicato occidental de Orán bajo su mando. Tomando como capital Mascara, proclamó la guerra santa en toda la provincia. Al principio no tuvo suerte porque tuvo que luchar contra los franceses y a su vez someter a sus rivales musulmanes. Sin embargo, logró tomar Tremecén (Tilimsān), aunque no pudo tomar la mejor parte a los turcos, que ocupaban la ciudadela, el *Mišwar*. A pesar de los resultados mixtos en el campo de batalla, esta táctica impidió a los franceses la "pacificación" de Argelia y les llevó a entrar en negociaciones con ˁAbd al-Qādir y firmar el Tratado de Desmichel el 26 de febrero de 1834, un ambiguo tratado con considerables diferencias entre los textos árabe y francés, que se saldó en beneficio de ˁAbd al-Qādir. Reconocido como emir de los creyentes (*amīr al-muˀminīn*), ˁAbd al-Qādir fue capaz de extender su autoridad hasta las puertas de

argelino, el cónsul francés Pierre Deval había sido azotado con un matamoscas por la apropiación indebida del dinero que Francia había pagado por los cereales. Con este pretexto, el 25 de mayo de 1830, la flota del almirante Duperré dejaba Toulon, y comenzaba la conquista de Argelia: El 14 de junio de 1830 la flota, que transportaba un cuerpo expedicionario de 30.000 hombres del general Bourmont, se presentó ante la bahía de Sidi Ferruch (Sīdī Farrūŷ), y el 5 de julio la ciudad de Argel se rendía. Este choque sacudió a la sociedad argelina, repercutiendo en campos y montañas. Se produjo estupor, desfondamiento y lágrimas en unos, y sentimientos de venganza y rencor en otros. Cf. Jašfa (1983: 71-72), Grünebaum (1981: 374), Dejeux (1982: 19-20) y Chodkiewicz (en *Abd el-Kader* 1982: 19).

la propia Argel (al-Ŷazāʔir) hacia mediados de 1835, logrando la posesión de todo el beylicato de Orán (Wahrān), a excepción del propio Orán, Arzeu (Arzāw) y Mostaganem (Mustagānim), aunque fue autorizado a designar cónsules en dichas ciudades y en Argel y a proveerse de armas y municiones.

Así, con el consentimiento de Francia, se convirtió en gobernador legítimo de los musulmanes occidentales de Argelia. Su alianza con Francia le hizo triunfar sobre sus rivales musulmanes que se habían levantado contra él en virtud del Tratado que acababa de firmar. Entonces se dedicó de inmediato a someter aquellas partes del país en que no estaban ya establecidos los franceses. A pesar de las protestas del gobernador General Drouet d'Erlon, tomó posesión de Médéa (Mīdya) y Miliana (Milyāna), dejando una guarnición y lugartenientes en ellas. De vuelta a la provincia de Orán, impelido por el paso de sus aduares y *smālas*(10) a los franceses, comenzó las hostilidades contra el General Trézel que había rehusado entregarle a los rebeldes, consiguiendo la victoria de Macta el 26 de junio de 1835. Sus continuas revueltas por la autonomía de Argelia llevaron a los franceses a reanudar las hostilidades contra él: los generales franceses Clauzel y Bugeaud contraatacaron, incendiando Mascara, ocupando Tremecén y logrando una victoria contra el ejército de ʕAbd al-Qādir en Wādī Sikkāk el 6 de julio de 1836.

Aunque abandonado por sus tropas tres veces, el emir logró reagrupar con éxito a sus fuerzas tribales y continuó infligiendo grandes pérdidas a los franceses. El deseo francés de proteger su flanco occidental, mientras perseguían la conquista de Constantina, llevó al gobierno del rey Luis-Felipe a negociar de nuevo, y gracias a su habilidad diplomática ʕAbd al-Qādir logró que el General Bugeaud(11) firmara el Tratado de Tafna del 30 de mayo de 1837, por

(10) Waciny Laredj describe su *smāla* como una ciudad transportada a lomo de bestias y organizada en círculos concéntricos, invención del espíritu místico de su jefe cuya tienda ocupaba el centro; el emir era un resistente que transportaba consigo a toda una población, material de guerra, alimentos para caballos y hombres, y material espiritual, como una biblioteca de cerca de 500 libros. Cf. Naravas (2010: 2-3).

(11) Según Chodkiewicz (en *Abd el-Kader*, 1982: 15-16), Bugeaud consideraba a ʕAbd al-Qādir "un hombre de genio que la historia debe colocar al lado de Yugurta". Se había encontrado con el emir el 30 de mayo de 1837, tras la firma del Tratado de Tafna, y el día siguiente, en carta enviada al Conde Molé, presidente del Consejo, describe así al emir: "Es pálido, y se parece bastante a la imagen que se suele dar de Jesucristo". Y esa impresión no era sólo producto de su apariencia física, pues Bugeaud le reconocía una enorme grandeza que trató

el que se dividió el occidente de Argelia en dos esferas de influencia: las áreas urbanas quedaban en manos de Francia, mientras las partes del interior de las provincias de Orán, el beylicato de Titteri (Tīṭarī) y parte de la provincia de Argel fueron entregadas a ˁAbd al-Qādir. Así, sin concesiones por su parte, extendía sus dominios incluso más allá de los límites del Tratado de Desmichel: casi toda la provincia de Orán, una parte considerable de la de Argel y el beylicato de Titteri entero, es decir, casi dos tercios de Argelia.

- Segundo período: del Tratado de Tafna hasta la ruptura de la paz (1837-1839).

Los dos años que siguieron al Tratado de Tafna los empleó ˁAbd al-Qādir en fortalecer su autoridad. Derrotó dos veces a las tribus de Titteri, que habían rehusado pagar sus tasas, y forzó su sumisión. A pesar del tratado, que ponía la provincia oriental bajo la influencia de Francia, ˁAbd al-Qādir puso lugartenientes en Miliana, Ziban (Zibān) y Lagwat (al-Agwāṭ). Sólo trató de resistirse el marabut Muḥammad Tīŷānī, que era muy influyente en el Sahara, pero ˁAbd al-Qādir fue en persona a atacar su fortaleza (*Qṣar*) de ˁAyn-Mahdī y, tras un sitio de cinco meses -del 11 de julio al 17 de noviembre de 1838-, logró tomarla(12). La conquista de esta plaza, en la que nunca habían penetrado los turcos, hizo pensar a los jefes nativos que ninguno de ellos estaba en situación de negarse a obedecer a ˁAbd al-Qādir.

Así, tras crear un estado musulmán por las armas y la diplomacia, trató de introducir el orden en la anarquía que reinaba tras la caída del gobierno turco. Se ocupó personalmente de formar un ejército capaz de resistir a los cristianos. A los contingentes tribales, bravos pero indisciplinados, añadió un ejército regular formado por infantería, caballería y artillería, con soldados enrolados como voluntarios y pagados por el beylicato. Su instrucción fue confiada a soldados tunecinos y tripolitanos, y también a desertores del ejército francés. Reguló uniforme, paga, comida, jerarquía, promoción, disciplina y condecoraciones de los soldados. Para proporcionarles la manutención necesaria estableció silos de grano. También organizó fábricas de armas en Miliana, Tremecén y Takdempt,

---

de definir en otra carta del 1 de enero de 1846: "Es una especie de profeta. Es la esperanza de todos los musulmanes fervientes".

(12) Cfr. la carta del emir al capitán Daumas en que se refiere a este episodio en Yver (1919: 93-98).

construyó y reparó fortalezas, tanto para resistir a los cristianos como para mantener la sumisión de las tribus, y llegó a acuñar moneda y a organizar un formidable servicio de información, por el que recibía los periódicos franceses en Takdempt y se los hacía leer por su entonces amigo Léon Roches.

- Tercer período: Desde la reanudación de las hostilidades con Francia hasta su renuncia voluntaria (1839-1847).

Pero ˁAbd al-Qādir y los franceses no pudieron entenderse en la interpretación de ciertas cláusulas oscuras del Tratado de Tafna. El Mariscal Vallée abrió negociaciones con el emir a fin de modificar el Tratado, pero no llegaron a un acuerdo. Y poco después de esos desacuerdos, la expedición "Puertas de Hierro" -en el curso de la cual el ejército francés, mandado por el Mariscal Vallée y el Duque de Orleans, pasó de este a oeste a través de toda la provincia de Constatina- fue considerada por ˁAbd al-Qādir como una violación del Tratado de Tafna. Entonces declaró la guerra santa en Médéa y comenzó las hostilidades ordenando a su lugarteniente Ben Salem invadir la Mitidja (Mitīŷa), cuyas granjas fueron saqueadas y sus colonos, masacrados el 20 de noviembre de 1839. Desde entonces hubo guerra a muerte entre el emir y Francia.

Frente a la traición de ˁAbd al-Qādir, Bugeaud fue nombrado gobernador general de Argelia el 30 de diciembre de 1840. Enviando columnas móviles al territorio argelino, logró ocupar la mayoría de las ciudades del Oranesado y Tremecén (1841-1843). Entre 1840 y 1841 ˁAbd al-Qādir perdió muchas posiciones fortificadas, pero fue en 1942 cuando el Mariscal Bugueaud le dio un golpe irreparable, tomando todas sus fortalezas una tras otra: Boghar (Bugār),Taza (Tāza), Takdempt, Mascara y el valle del Chelif (Šalīf). Aunque aún se mantenía en la zona occidental, la ocupación de Tremecén y el distrito de Nedroma (Nadrūma) le obligó a replegarse hacia el sur. Y al año siguiente recibió el golpe decisivo, cuando parte de su *smāla*, su "capital viajera", fue tomado por sorpresa el 16 de mayo de 1843 por el Duque d'Aumale en Taguine, a medio camino entre Médéa y Lagwat. Encerrado por las columnas francesas, y abandonado por la mayoría de sus partidarios, que se rindieron a los franceses, el emir tuvo que refugiarse en Marruecos.

Sin embargo, no se dio por vencido, pues desde allí propagó la insurrección y, por medio de intrigas, logró la ruptura entre Francia y Marruecos, pensando que la división le facilitaría las cosas. Mas el ejército del Jerife marroquí fue derrotado por el Mariscal Bugeaud en la batalla de Isly el 12

de agosto de 1844, y por el Tratado de Tánger del 10 de septiembre de 1844 el sultán se comprometió a entregar al emir. Pero esta cláusula no se cumplió, y ˁAbd al-Qādir se quedó acantonado cerca de la frontera argelina, esperando acontecimientos. Aprovechó los movimientos de insurrección que tuvieron lugar en 1846 para retomar las hostilidades haciendo una incursión en el territorio de las cabilas, pero tuvo que retirarse de nuevo a Marruecos perseguido por columnas francesas sin tregua(13).

Finalmente, el sultán de Marruecos, obedeciendo los repetidos requerimientos de Francia, decidió mandar un fuerte ejército contra él, y ˁAbd al-Qādir, que estaba al límite de sus recursos, ofreció su sumisión al general Lamoricière con la condición de que se le permitiese retirarse con su familia a Alejandría o a San Juan de Acre. Esta petición fue aceptada, y el emir se entregó a los franceses el 23 de diciembre de 1847(14). Y, a partir de su rendición, su vida tomará una orientación muy distinta.

- Exilio y muerte (1847-1883)(15)

Pero las circunstancias retrasaron el cumplimiento de esta promesa. El emir había sido llevado a Toulon(16), desde donde se le debería embarcar hacia Oriente. Estaba aún en el fuerte Lamalgue cuando estalló la revolución de 1848 en Francia, por lo que el Gobierno Provisional no consideró oportuno ratificar las promesas hechas por Lamorcière y el Duque d'Aumale, y ˁAbd al-Qādir

(13) Aunque los ataques franceses a las ciudades de Tánger y Mogador (Mūgādūr) (1844) forzaron al sultán de Marruecos, ˁAbd al-Raḥmān (1822-1859), a declarar al emir fuera de la ley, éste apareció de nuevo en Argelia en 1846 a la cabeza de una numerosa insurrección clandestina organizada. Pero, a pesar de la victoria en Sīdī Brahīm el 23 de septiembre de 1846, el contraataque francés aplastó su revuelta y le forzó a retroceder hasta la frontera de Marruecos. Cf. Cornell (1995: 3) y Bennison (1996: 310).

(14) Años más tarde, en la segunda década del s. XX, la bandera de su lucha la recogerá su nieto, el emir Jālid, que será considerado como el verdadero precursor del nacionalismo argelino organizado (Dejeux, 1982: 39). Y a pesar de las controversias sobre su relación con Francia, ˁAbd al-Qādir será considerado el primer héroe de la Argelia independiente, y su bandera verde y blanca se convertirá en la bandera nacional argelina (Calberg, 2010: 3).

(15) Cf. Yver (1987: 44; 1919: 98), Cornell (1995: 3), Calberg (2010: 2-3), Chodkiewicz (en *Abd el-Kader*, 1982: 19-20, 35, 182n12), Ḥaqqī (en al-Ŷazāˀirī, 1964: 8), Martínez Montávez (1958: 67) y Barbulesco (1994: 5, 7).

(16) El emir abandona Argel en la fragata L'Asmodée, acompañado de una corte de 97 personas: 61 hombres, 21 mujeres y 15 niños de ambos sexos, entre los que se encontraban su madre, sus tres esposas, dos de sus hijos y sus nueras (http://intime-fraternite-tulle.com/planches/Abd%20El%20Kader.html).

quedó cautivo en Francia. Tras su paso por Toulon, fue confinado en el castillo de Pau(17), y finalmente en el castillo de Amboise(18) -donde puede verse aún su retrato- del 3 de noviembre de 1948 hasta el 16 de septiembre de 1852, en que Luís Felipe fue en persona a anunciarle su liberación. Tras comprometerse a no resistir a los franceses en Argelia, fue liberado de la prisión y recibió una pensión de 100.000 francos. Y el emir cumplió muy escrupulosamente en todas las circunstancias sus promesas a Francia.

Tras una corta estancia en París, eligió exiliarse en el Imperio Otomano, regido por musulmanes, y llegó a Estambul el 7 de enero de 1853. Poco después se instaló primero en Brusa (Anatolia), donde residió de 1853 a 1855 y, tras un terremoto que destruyó esa ciudad, se estableció finalmente en Damasco (1855) con el permiso de los gobiernos turco y francés, donde vivirá, hasta su muerte, dedicado al estudio, la escritura, las prácticas religiosas y la educación de sus hijos, y haciendo algunos viajes a Jerusalén, La Meca, Estambul, Europa y Egipto.

Cuando ˁAbd al-Qādir llega a Damasco acompañado de un centenar de personas, le esperaba un amplio cortejo de dignatarios; y, seguido de esa escolta oficial un poco desconcertada, se dirigió en primer lugar a la tumba de Ibn ˁArabī, "el más grande de los maestros espirituales" que, nacido en al-Andalus, terminó su vida en Damasco, instalándose luego en el barrio de al-ˁAmāra, en la casa en la que había muerto Ibn ˁArabī en 1240, que puso a su disposición el

(17) Estuvo en el castillo de Pau durante seis meses, del 26 de abril a 3 de noviembre de 1948. Prisionero allí, atrajo a distintas personalidades que le conocieron mejor y vieron que, además de jefe militar, era un hombre político, filósofo, teólogo, escritor y poeta. Tras el trato recibido, cuando le trasladan a Amboise dice: "En Pau dejo un poco de mi corazón" (http://intime-fraternite-tulle.com/planches/Abd%20El%20Kader.html).

(18) En 1850, en su cautiverio en Amboise, el emir no disponía de su biblioteca, pues los preciosos manuscritos que había ido amasando habían sido dispersados o destruidos por la soldadesca tras la toma de su *smala*, y apenas contaba con unos pocos libros en árabe (Chodkiewicz, en *Abd el-Kader*, 1982: 21). Sin embargo, mantuvo en Amboise una especie de salón literario, filosófico y religioso, al que acudían personalidades de todo tipo, y escribió *Ḏikrà al-ˁāqil*, donde muestra su respeto por ideas y religiones diferentes, una gran erudición y haber leído, entre otros, a Platón y a Aristóteles. Mediante sus escritos, conferencias y conversaciones, sus ideas innovadoras y tolerantes se expandieron, adquiriendo una notoriedad que hizo de ˁAbd al-Qādir un huésped amado de Francia, lo que llevó a los francmasones del Gran Oriente francés a interesarse por él (http://intime-fraternite-tulle.com/planches/Abd%20El%20Kader.html).

gobernador ˁIzzat Bāšā.

En Damasco, su postura fue ya decididamente francófila, según Martínez Montávez (1958: 67). Cuando los insurgentes drusos trataron de masacrar a la población cristiana en 1860, ˁAbd al-Qādir, con la ayuda de un grupo de emigrados argelinos que le habían seguido hasta allí, libró al cónsul francés y salvó a cerca de 1.500 personas. El Gobierno francés recompensó esta conducta concediéndole la Gran Cruz de la Legión de Honor y aumentando su pensión, y Abraham Lincoln le regaló, por su gesto con los cristianos, varia escopetas que hoy se exhiben en el Museo de Argel.

Según Chodkiewicz (en *Abd el Kader*, 1982: 35), su ayuda a los cristianos es coherente con su seguimiento de la doctrina akbarí de la "universalidad", según la cual todos, sean de la creencia que sean, sólo adoran a un Dios único. Además, en esta época de Damasco establece contacto con la francmasonería y se afilia a una de sus logias(19). Tal vez en la convicción, propia de esas logias, de que no debe haber enfrentamientos entre las tres religiones monoteístas surgidas de la revelación hecha a Abraham pueda encontrarse otra de las razones de su fidelidad a Francia, su apoyo a los cristianos de Damasco o su aprobación al proyecto del Canal de Suez de Lesseps, a cuya inauguración acudió en 1869. Pero su periodo damasceno ha interesado menos a los historiadores que el de su lucha por la independencia. Por ello, para comprender otras facetas de la personalidad de ˁAbd al-Qādir, es interesante el relato que

(19) En París entra en contacto con la fraternidad del Gran Oriente, como prueban varias cartas que el emir dirige a miembros de la logia *Enrique IV*. Había mantenido contactos con diferentes obediencias masónicas en su etapa de cautiverio en Amboise y, tras su defensa de los cristianos de Siria en 1860, son muchas las logias que le proponen su iniciación. Finalmente elegirá la logia *Enrique IV*, pero por su lejanía física es iniciado en Alejandría en la logia *Las Pirámides de Egipto*, en nombre de aquélla, el 18 de junio de 1864. Pero, al residir en Siria, va a frecuentar la logia *El Oriente* de Damasco, y allí recibe a los hermanos de la de Alejandría cuando están de paso por la ciudad. Más tarde, invitado a París por Napoleón III, visitará Amboise el 28 de agosto de 1865, donde recibirá a dos delegaciones masónicas y declarará que, cuando los principios de la masonería se extendieran por el mundo entero, todos los pueblos vivirían en paz y fraternidad. Por esa actitud abierta y respetuosa, la Biblioteca del Instituto del Mundo Árabe de París, le describe así: "Fundador de un estado moderno, humanista y místico, no cesa de trabajar por el acercamiento entre Oriente y Occidente y el diálogo entre culturas y religiones". Posteriormente varios de sus hijos y nietos se unirán a distintas logias. Cf. Chodkiedwicz (en *Abd el-Kader*, 1982: 184n16); Calberg (2010: 3); http://intime-fraternite-tulle.com/planches/Abd%20El%20Kader.html; (http://www.imarabe.org/perm/biblio/bibliographie-abd_el-kader.html).

hace C. H. Churchill[20] de una jornada normal en la vida del emir en Damasco:

> *Se levanta dos horas antes del alba y se da a la oración, a la meditación religiosa hasta la salida del sol. Entonces va a la mezquita. Tras pasar una media hora en devociones públicas, vuelve a su casa, toma una rápida colación, y luego trabaja en su biblioteca hasta media mañana. La llamada del muecín le lleva de nuevo a la mezquita, donde su clase ya está reunida esperando su llegada. Toma asiento, abre el libro elegido como base de discusión y lee en alto, siendo interrumpido constantemente por las demandas de explicación, que él da abriendo esos tesoros múltiples de estudios laboriosos, investigaciones y búsquedas que ha acumulado a lo largo de su agitada existencia. La sesión dura tres horas.*
>
> *Tras la oración del mediodía, ʿAbd al-Qādir vuelve a su hogar y pasa una hora con sus hijos -sus ocho hijos- examinando los progresos que han hecho en sus estudios. Luego cena. Y, al ponerse el sol, está de nuevo en la mezquita, donde instruye a su clase durante hora y media. Su tarea de profesor acaba por ese día, y aún tiene dos horas por delante que pasa en su biblioteca, después de lo cual se retira a descansar* (cit. por Chodkiewicz, en *Abd el-Kader*, 1982: 19-20).

Finalmente, dedicado a estudios de tipo religioso y apartado por completo de la actividad política, murió a los 75 años la noche del 25 a 26 de mayo de 1883, veintisiete años después de su llegada a Damasco. Su cuerpo fue llevado a la Mezquita de los Omeyas, donde dirigirá la plegaria por los muertos uno de sus admiradores, el *šayj* Muḥammad al-Jānī, y luego fue conducido a la tumba de Ibn ʿArabī en el monte Qāsiyūn, cerca de la cual será inhumado. Así su etapa damascena se abre y se cierra cerca de esa tumba. Sin embargo, tras la independencia de Argelia, su cuerpo será trasladado a Argel y enterrado el 5 de julio de 1966 en el Cementerio de los Mártires (*šuhadāʾ*), según la biografía de su hijo.

(20) Charles-Henry Churchill conoció al emir en 1853 y luego residió en Damasco durante el invierno de 1859-1860, manteniendo diversas entrevistas con él, según cuenta Chodkiewicz (en Abd el Kader, 1982: 181n.1), gracias a lo cual podrá escribir *Life of Abd el-Kader* (1867), que Michel Habart ha traducido al francés: *La Vie d'Abdel Kader* (Argel, 1981).

2. SU PRODUCCIÓN LITERARIA Y MÍSTICA(21)

En su tiempo, los principales focos de la literatura árabe están en Egipto, en la zona siro-libanesa y en Iraq. En el Magrib sólo se mantiene una mínima actividad literaria, con algunas figuras destacadas en Túnez -Maḥmūd Qābādū (m. 1871) y al-Masˁūdī (1811-1880)- y en Marruecos -Muḥammad al-Marrākušī (m. 1877)-, aunque la principal figura será la del emir argelino ˁAbd al-Qādir.

En Argelia, el inicio de la conquista francesa en 1830 va a polarizar la inspiración poética. Y si la élite intelectual, hundida por la derrota y poco preparada para hablar al pueblo, guardó silencio, bien por razones políticas o porque no quería registrar en árabe clásico la afrenta y humillación sufrida, los poetas populares se ocuparon del acontecimiento en sus respectivos dialectos, convirtiéndose en los portavoces del pueblo y reforzando su resistencia moral(22). Unos poetas lamentan en sus elegías el bienestar y el paraíso perdido, mientras otros prefieren mantener la moral del pueblo, recordando las hazañas de los antepasados, galvanizando el orgullo nacional, excusando la derrota o convirtiéndola en gloria para los vencidos, siempre en relación con sus aspiraciones milenarias a la independencia y la unidad. Entonces se busca a hombres fuertes y valientes que se enfrenten al invasor, que en este caso será ˁAbd al-Qādir. Los propios escritores argelinos señalan que, si ˁAbd al-Qādir es considerado por su talento de estratega y hombre de estado como "el Napoleón del desierto (…) cuya silla de montar era su trono" (Cerbella, 1973: 347),

(21) Cf. Martínez Montávez (1958: 67; 1985: 35, 37), Dejeux (1982: 21-24), Cerbella (1973: 347-48), Yver (1987: 44-45), Pérès (1969: 34), Jašfa (1983: 74), Cornell (1995: 4)yChodkiedwicz (en *Abd el-Kader*, 1982: 21).

(22) El poeta cumple en la sociedad argelina un papel similar al poeta en la sociedad árabe previa al Islam: es el historiógrafo de su tribu, que alaba sus hazañas y su noble genealogía y cubre de oprobios a la tribu enemiga. Por ello tiene un papel capital en su sociedad. Los géneros principales en Argelia fueron la poesía épica y la elegía. En la poesía épica el poeta va a reavivar el sentimiento de honor individual y tribal recordando las grandezas del pasado y las gestas de sus ancestros árabes, especialmente las de la época del Profeta y de las primeras conquistas. En las elegías suelen señalar las razones de la derrota y expresar su dolor por la libertad perdida y el viejo orden social subvertido. En general, en esta poesía toda la responsabilidad de la agresión recae en el vencedor, la derrota se explica por la traición de los jefes y de ciertas tribus vendidas a los enemigos, y el honor y la valentía quedan a salvo porque los campeones del pueblo han combatido con tenacidad y heroísmo. Cf. Dejeux, 1982: 9-10, 20, 26, 33.

también es cierto que su pluma era la enseña de su autoridad, su talento y su sabiduría.

Hay mucha bibliografía sobre su vida político-militar(23), pero se ha dedicado menos atención a su producción literaria y mística(24), parte de la cual sigue inédita o se desconoce, aunque en las últimas décadas se le ha dedicado más atención. Entre sus obras destacan las siguientes:

- Recreo de la mente en la poesía del Emir ˁAbd al-Qādir (Nuzhat al-jāṭir, fī qarīḍ al-amīr ˁAbd al-Qādir). ˁAbd al-Qādir dio mucha importancia a la cultura intelectual y escribió poesías de diverso tipo, que han sido reunidas en este volumen publicado en El Cairo en 1903. Gran parte de sus poemas han sido editados en árabe por Mamdūḥ Ḥaqqī, con el título de *Dīwān al-Amīr ˁAbd al-Qādir al-Ŷazāˀirī* (Beirut, 1964) y son pocos los poemas traducidos a lenguas europeas.

- Mención del inteligente, aviso al indiferente (Ḏikrà l-ˁāqil wa-tanbīh al-gāfil, Beirut, s.d.). Durante su estancia en Brusa escribió este tratado que fue publicado en Beirut(25). Se trata de una epístola de tendencia netamente

(23) Entre las abundantísimas obras de diversos cariz sobre la faceta histórico-política de tan fascinante personaje, imposibles de recoger aquí, destacan las siguientes: Al-ˁArabī, Ismāˁīl: *Al-amīr ˁAbd al-Qādir al-Ŷazāˀirī* (Argel, 1984); Azan, Paul: *L'Emir Abd el-Kader, du fanatisme musulman au patriotisme français* (París, 1925); Barbulesco, Luc: *La vie exemplaire d'Abdelkader ou "Ce jour-là, les croyants se réjuiront". Lecture-discussion de Bruno Étienne* (París. 1994); Bellemare, Alex: *Abd el-Kader, sa vie politique et militaire* (París, 1863; reed. Saint-Denis Bouchéne, 2003); Danzinger, R.: *ˁAbd al-Qādir and the Algerians* (Nueva York y Londres, 1977); Dupuch, A.: *Abd el-Kader au Château d'Amboise* (Bordeaux, 1849); Étienne, Bruno: *Abdelkader. Isthmes des isthmes (Barzakh al-barazikh)* (París, 1994); Kateb, Yacine: *Abdelkader et l'indépendance algérienne* (Argel, 1983); Lacroix, A. de: *Histoire privée et politique d'Abd el Kader* (París, 1849); Lataillade, Louis: *Abd El-Kader: adversaire et ami de la France* (París, 1984); Le Gras, Joseph: *Abd el Kader* (París, 1929); Roches, Léon: *Dix ans à travers l'Islam.* (París, 1904); y *Trente-deux ans à travers l'Islam* (París, 1884-1885); o Sahli, Mohamed Chérif: *Abdelkader, chevalier de la foi* (Argel, 1984).

(24) Muchas traducciones de sus poemas y escritos sufíes puede encontrarse, por ejemplo, en *Écrits Spirituels,* presentados y traducidos del árabe por Chodkiewicz en 1982, o en *Poèmes métaphysiques*, traducidos y presentados por Gilis en 1983. Otra obra que estudia su mística es la de Ŷawād al-Murābiṭ, titulada *Al-taṣawwuf wa-l-amīr ˁAbd al-Qādir* (Damasco, 1966). Además, Mohamed Souheil Dib ha publicado *L'Un et le multiple: pour une nouvelle lecture de la poésie mystique de l'Emir Abdelkader* (Argel, 2002).

(25) Según Chodkiewicz (en *Abd el-Kader*, 1982: 184n16), fue redactada en Brusa en respuesta a una petición de la Société Asiatique, y es un elogio de la ciencia, en especial de la ciencia de

filosófica de marcada raíz religiosa, con un propósito más místico que didáctico, que envió a la Societé Asiatique de París cuando le hicieron miembro de ella: en la primera parte critica el carácter y naturaleza de la filosofía y la religión, y en la segunda revisa la historia de las naciones que han mostrado un marcado gusto por la ciencia.

***- Libro de las paradas (Kitāb al-mawāqif/ Livre des haltes*).** Es su más importante obra sufí, mezcla de poesía y prosa. Se trata de un extenso discurso sobre las doctrinas de Ibn ˁArabī, escrito en Damasco y editado en 1966. Igonetti (1997: 179) y Camera (1997: 179) lo titulan *Las paradas en el sufismo, la inspiración y el consejo (Al-mawāqif fī l-taṣawwuf al-waˁẓ wa-l-iršād)*(26).

***- El cinturón de los escuadrones (Wišāḥ al-katāˀib*)**. Es un tratado militar con las regulaciones de ˁAbd al-Qādir para formar un ejército permanente. Fue traducido por V. Rosetty en el *Spectateur Militaire* del 15 de febrero de 1844 y

la *šarīˁa*, dirigido a los europeos. Esta obra será traducida al francés por Gustave Dugat con el título de *Le livre d'Abd-el-Kader intitulé Rappel á l'intelligent, avis á l'indifférent* (París, 1858), y posteriormente por René Khawan con el título de *Lettre aux français: notes breves destinées à ceux qui comprennent, pour attirer l'attention sur des problémes essentiels* (París, 1977), que lleva un anexo: "Abd el-Kader en France: documents de l'époque".

(26) Lo escribió en Damasco, y es la explicación de aleyas, ḥadices y comentarios que impartió en la Mezquita Omeya (Jašfa, 1983: 74). El material para esa obra empieza a recogerlo en Damasco a partir de 1856, a raíz de las preguntas que le hicieron varios *šayjs* que le visitaron, como Muḥammad al-Jānī, ˁAbd al-Razzāq al-Bayṭār y Muḥammad al-Ṭanṭāwī -el cual luego extendería la Akbarīya por Egipto a finales del s. XIX-. Luego el emir la completa con otros escritos -372 textos en total- con respuesta a las preguntas de sus discípulos sobre aleyas coránicas, y les dio forma de libro antes de su muerte, fijando también su título, inspirado de nuevo en la noción de *mawqif* de Ibn ˁArabī. ˁAbd al-Qādir era un erudito tan escrupuloso que envió a uno de sus familiares a Qonya para verificar su copia de las *Futūḥāt* de Ibn ˁArabī con uno de sus manuscritos autógrafos. El libro fue impreso en El Cairo en 1903, pero no hay una edición impresa completa y definitiva, pues existen muchos manuscritos de esta obra con cantidad de variantes. Cf. Chodkiewicz, en *Abd el-Kader*, 1982: 26-27, 31, 39, 189n52. Abdelkader Benharrat (cit. en Cerbella, 1973: 348) lo considera un monumental comentario coránico. Hay varias traducciones parciales al francés, como la de Charles-André Gilis, *Poémes métaphysiques* (París, 1983), la de Michel Chodkiewicz, *Écrits Spirituels* (París, 1982), que va precedida de una larga introducción y variados comentarios doctrinales, y la de A. Khurshid, *Le livre des haltes* (Lyon, 1996). Existe también una traducción íntegra al francés con numerosos índices y anotaciones, en 3 gruesos volúmenes, de Michel Lagarde, titulada *Le livre des haltes* (E. J. Brill. Leiden, 2000, 2001, 2002); el traductor, padre blanco que trabajaba en el Instituto Pontificio de Estudios Árabes e Islámicos de Roma, se basa en la edición árabe de Damasco de 1966 (Cf. Geoffroy, 2002: 185-187).

reeditado por L. Patorni en Argel en 1890.

- ***Los caballos del Sahara.*** En la biblioteca del IMA de París hay una obra del general Eugéne Daumas con textos del emir Abd el-Kader titulada *Les chevaux de Sahara et les moeurs du désert. Avec des commentaires par l'Émir Abd-el-Kader* (París, 1998), tal vez reproducción de una edición de 1874 (París, Michel Lévy Fréres Éditeurs), traducida del francés por A. de Cabanillas con el título *Los Caballos del Sahara. Publicado con autorización del Sr. Ministro de la Guerra* (Madrid, Imprenta de Higinio Reneses, 1853)(27).

- *Autobiografía* (***Sīra ḏātīya***). Según Benharrat (cit. en Cerbella, 1973: 348), la escribe en el castillo de Amboise en 1849, y su manuscrito fue remitido a la Biblioteca Nacional por un generoso mecenas(28). Esta obra ha sido editada en francés, junto al texto árabe, por Hacène Benmansour con el título de *Autobiographie écrite en prision en 1849 [par l'emir Abdelkader]et publié par la premier fois* (París, 1995).

- La cizalla afilada para hacer callar a quien desprecia la religión del Islam con la falsedad y la impiedad (Al-miqraḍ al-ḥādd li-qaṭʿ lisān muntaqiṣ dīn al-Islam bi-l-bāṭil wa-l-ilḥād). Esta obra la escribe hacia 1850, durante su cautiverio en Amboise, para defender el Islam y a los musulmanes de los ataques de un obispo católico, y en ella ya cita a Ibn ʿArabi, acusado de las más negras herejías por los portavoces de un esoterismo militante, que probablemente nunca le habían leído(29).

- ***De la fidelidad de los musulmanes en observar sus tratados de alianza (De la fidelité des musulmans à observer leurs traités d'alliance et autres***). Es un tratado que, según Mornand (cit. en Yver, 1987: 44-45), ʿAbd al-Qādir escribió durante su cautiverio en Amboise.

---

(27) Famoso por su amor a los caballos, ʿAbd al-Qādir colabora en esta obra con el general Daumas, su amigo de los tiempos de Cónsul en Mascara entre 1837 y 1839. Cf. http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:F4CBjNtvASkJ:www.uniliber.com/autor/DAUMAS-General.html+%22aBD+al-qadir+al-jazairi%22&cd=25&hl=es&ct=clnk&gl=es&source=www.google.es

(28) Chodkiewicz (en Abdel Kader, 1982: 183n14) afirma que, con ocasión del centenario de la muerte del emir, las autoridades argelinas hicieron en 1983 una edición facsímil de un documento manuscrito, llamado "Documento Chevallier", conservado en la Biblioteca Nacional de Argel, con el título de *Al-sīra al-ḏātīya li-l-amīr ʿAbd al-Qādir.*

(29) Parece tratarse de otra de sus obras desconocidas que, según Benharrat (cit. en Cerbella, 1973: 348), fue redactada en respuesta a ciertos ataques de orden religioso. Y se editará en Beirut, sin fecha. Cf. también Chodkiedwicz (en *Abd el-Kader*, 1982: 21).

- La ***Correspondencia*** del emir tiene también mucha importancia para conocer mejor su personalidad. A. Zouzou ha publicado *Correspondances de l'Emir Abdelkader avec le Général Desmichels et documents relatifs à l'époque* (Argel, 2003). Georges Yver publicó *Correspondance du capitaine Daumas, consul à Mascara (1837-1839)* en Argel, en 1912. Y en *Révue Africaine*, vol. 60 (1919: 94-111), hay también un artículo de George Yver, "Abd el Kader et le Maroc en 1838", donde edita y traduce el texto árabe de dos cartas manuscritas del emir a al-Ṭālib b. Ŷallūn, el hombre que representaba sus intereses en Fez y que le proporcionaba el material de guerra que necesitaba.

3. ALGUNOS TEMAS DE SU POESÍA.

Como la mayoría de las obras y estudios sobre ˁAbd al-Qādir se refieren a su aspecto de héroe de la resistencia argelina o de místico, y sólo hay contadas versiones en lenguas occidentales de otro tipos de poemas del emir, vamos a seleccionar varios de ellos que den una idea de la variedad de temas que aborda.

Según Martínez Montávez (1958: 67) su época de reclusión en Toulon y en Amboise fue la más esplendorosa de su producción poética, añorando el desierto y su vida errante y esforzada. Y uno de sus poemas más famoso de esta época es "*No hay defectos en la vida nómada*" (*Mā fī l-badāwa min ˁayb*), titulado por algunos traductores como "Elogio de la vida beduina", "El desierto" o "La vida del desierto"(30). Al presentar su traducción parcial de este poema, Martínez Montávez (1958: 67) define así a ˁAbd al-Qādir: "Auténtico jefe del desierto, diestro en el manejo del caballo y de las armas, su poesía tiene el poder de haber evocado, en pleno s. XIX, aquella existencia beduina y libre que, en gran parte, forma todo el meollo espiritual de la gran comunidad islámica". Más tarde, Cerbella (1974: 28), al presentar su versión italiana completa del poema, destaca su originalidad, y cómo el emir, "de una manera conmovedora, exalta la vida beduina, la fascinación del desierto, el amor por un mundo primitivo en el que la solidaridad humana, el orgullo de la convivencia fraterna, el respeto a las tradiciones y la observancia de los deberes sociales tienen aspectos y características ejemplares y sugerentes. El conocimiento y la experiencia adquiridos en el seno de los nómadas no podían sino inspirar en el Emir el

(30) Existe una versión parcial al español de Martínez Montávez (1958: 69-70; 1985: 35-36; 1995: 231-232), otra francesa de Dermenghem (1979: 320-322) y otra italiana de Cerbella (1974: 30-32).

sentimiento de estima, de simpatía y entusiasmo por una sociedad en que la propia poesía es tradicionalmente una manifestación de vida, solidaridad, armonía y distracción de los que en ella conviven. Tomándola como ejemplo a seguir, exalta la vida beduina, que considera absolutamente carente de defectos, vicios, infamia y malevolencia". El editor de su *Dīwān*, incluye una nota previa al poema:

> *Cuando el emir estaba cautivo en Amboise, fue objeto de un homenaje por algunos sabios y notables de Francia, con los que mantenía correspondencia. Al preguntarle su opinión sobre algo en que habían discrepado -¿qué es preferible, el desierto o la vida urbana?- les respondió con el siguiente poema:*

¡¡Oh, tú, que excusas a quien ama la vida urbana
y criticas al que ama la estepa y el desierto.
No censures unas casas de transporte ligero,
ni alabes las casas de piedra y barro!!
Si supieras lo que el desierto encierra, me excusarías,
pero lo ignoras, ¡y cuánto daño hay en la ignorancia!
Si hubieras amanecido en el desierto, elevado
sobre un tapiz de arena en que parecen perlas los guijarros …
o hubieras recorrido un vergel cuyo aspecto reluce
en cada color hermoso, exquisito y perfumado,
habrías respirado una grata brisa que en el alma se expande,
al aspirarse, sin haber pasado por ninguna inmundicia.
Si en la mañana que sigue a una noche de aguacero
te hubieras subido a una atalaya o dejado vagar la mirada,
habrías visto en cada dirección de sus planicies
un tropel de animales paciendo las más olorosas plantas.
¡Qué momento! No deja tristeza en el corazón
apenado, ni afán en quien está inquieto!
A veces, nos adelantamos a la caza y la sorprendemos,
y la caza siente pánico de nosotros en esos momentos.
¡A cuántas avestruces macho hemos apresado con dañado en sus hembras,
aunque estuvieran volando en el aire como sacres!
El día de la partida, cuando nuestros palanquines se ensillan,

son rojas anémonas[31] cubiertas de lluvia por las nubes.
Allí están las vírgenes, que con parches han hecho en ellos
unas mirillas desde las que observan con miradas de huríes.
Tras ellos marchan sus camelleros, entonando un zejel
más grato que las cuerdas del laúd, la flauta y el salterio.
Nosotros los seguimos galopando sobre excelentes corceles,
con sus grupas y lomos adornados por sus gualdrapas[32].
Perseguimos a los animales salvajes y las gacelas, y desde lejos
los alcanzamos, sin que puedan salvarse de los corceles esbeltos.
Por la noche volvemos al aduar, pues ya se han detenido
en unos lugares en los que no hay la menor suciedad
y cuya tierra es como almizcle ¡¡o aún más pura!!
Generosas, las nubes les vierten su lluvia al anochecer y al alba.
Encontramos las tiendas que ya se han plantado allí en hileras:
son como el firmamento que brilla con rutilantes estrellas.
Los que ya han muerto dijeron una sentencia
que tradición y razón confirman, y la verdad no cambia:
"*La belleza manifiesta su esplendor en dos objetos*[33]:
un verso de poesía y una tienda de pelo de camello".
Cuando, al anochecer, llegan nuestros rebaños, creerías
que sus voces son como el retumbar del trueno al alba.
Son los bajeles del desierto, aún más seguros para su jinete,
que los bajeles del mar ¡cuántos peligros entrañan!
Tenemos camellos meharíes más veloces que las gacelas.
Con ellos y con los corceles obtenemos toda la gloria.
Nuestros corceles siempre están ensillados para el combate,
y quien nuestra ayuda busca recibe la buena nueva de la victoria[34].

---

(31) Las anémonas, de intenso color rojo, florecen en el desierto en primavera cuando llueve. Y el color rojo lo aman los beduinos desde siempre (Ḥaqqī, en al-Ŷazāˀirī, 1964: 46n2).

(32) Aunque, según el editor de la edición árabe que se maneja, este verso significa: "su ornamento es el sudor que gotea" (Cf. Al-Ŷazāˀirī, 1964: 47n1 y 2).

(33) Literalmente, "*baytayn*", pues el autor juega luego con dos significados del vocablo "*bayt*", que significa a la vez "verso" y "casa" o "tienda" beduina .

(34) En la versión francesa de Dermenghem (1979: 321) se incluyen aquí dos versos que no están en la edición árabe de su *Dīwān* de 1964 -"Hemos vendido, sin retorno, nuestro derecho a la ciudad / por la gloria, pues la gloria no se obtiene en las ciudades"-, tal vez presentes en otra

Somos los reyes. ¡Que nadie a nosotros se iguale!
¿Qué vida hay para quien vive en la vergüenza? [35]
No soportamos la opresión de quien es injusto, y le dejamos
a él y a su tierra, pues todo el honor reside en el viaje.
Si el vecino nos perjudica en su convivencia,
de él nos separamos sin apuro y sin daño.
De noche encendemos el fuego de la hospitalidad, que muestra,
a quien a nosotros viene, que el hambre y el frío en él tienen remedio.
Mas nuestro enemigo no halla ni asilo ni refugio,
pues tenemos buenas monturas para la correría y el triunfo,
cuya bebida es la leche, una leche no mezclada con agua.
Y la leche de las camellas no es como la de las vacas.
Los bienes de nuestros enemigos, en todo momento,
decidimos repartirlos con equidad y en su justa medida.
No hay en la vida nómada defecto que puedas censurar,
salvo las virtudes viriles y la generosa limosna.
Y la salud del cuerpo no es desconocida en el desierto.
El vicio y la enfermedad se limitan a la vida urbana.
Quien de nosotros no muere de una lanzada, vive mucho tiempo.
¡¡Somos, entre las criaturas de Dios, los que tienen la vida más larga!!
(Texto árabe en al-Yazaʾirī, 1964: 44-50, trad. C. M. Thomas).

Su amor a su país, a sus ciudades, por cuya independencia luchó, se refleja en el poema “*A tus órdenes, Tremecén*”(*Labbay-ki,Tilimsān*)[36], que le dedica ʿAbd al-Qādir a esta ciudad apenas tomarla el 30 de mayo de 1837 tras el Tratado de Tafna; pero, demasiado absorto en sus asuntos, confió el fin del poema a su secretario Qaddūr b. Muḥammad b. Ruwayla:

Tremecén tendió sus manos, virtuosa,

edición.
(35) Según Cerbella (1974: 31n6), en este verso alude a la invasión extranjera.
(36) Existe una versión italiana en Cerbella (1977: 245).

y respondí:¡esa bella voz era su llamada![37]
Se ha levantado las vestiduras (protectoras): ¡refúgiate en ellas,
y refresca el corazón en el agua dulce de su rocío!
¡Descubre una flor del jardín de sus mejillas,
y, entre los más brillantes jardines, sólo a ella desearás!
¡Cuántas veces los enemigos clavaron su vista
en el velo de su hermosura, agrediéndola!
¡Cuántos anhelaron la belleza que contemplas,
mas los derribó con su mirada y sus deseos!
Aspiraban a besar el lunar de la rosa de su mejilla,
pero ella escatimó lo que deseaban, y se alejaron.
¡Cuántos la pretendieron, sin tener su mismo rango,
y no vieron ni una punta del bordado de la orla de su manto,
mientras otros, al no acordar con ella un vínculo conyugal,
ni la pudieron tocar, al no recibir de ella una clara aprobación!

El emir no pudo acabar su poema y encargó a su secretario que la completara por su cuenta, perfeccionando su expresión. Y así, dijo al-Sayyid b. Muḥammad b. Ruwayla:

Esta virgen no les concedió afecto alguno,
y ellos no pudieron poseer su brillante hermosura.
Ella se ciñó el cinturón del rechazo, preservando su belleza,
sin que ellos pudieran gozar de las delicias de sus labios grana.
Ella se les mostró astuta, displicente y seca,
alejándolos y cerrando el paso a sus intenciones.
Se frustraron las conjeturas, y los esfuerzos de los corruptos
y los enemigos no obtuvieron aquí lo que ansiaban.
Tlemecén ha sido liberada de sus ataduras,
y se ha alejado, jurando que sólo será accesible
al que es osado en sus juicios y en la guerra,
al que ha protegido con celo -esta mañana- su santuario.
Cuando conocí, por su sinceridad, que el trono

(37) La traducción literal debía de ser ella respondió, lo cual no tiene sentido, por lo que teníamos que modificar el empleo de los pronombres.

me proporcionaría y poseería su elevado rango,
al no conocer a más protector que yo en la región
ni a nadie que conociera mejor su derecho y su esplendor,
me apresuré, resuelto y victorioso en mi pasión,
a darle como dote amor, que fue su curación.
Fui un esposo para ella. Y ella fue mi esposa[38],
mi novia, mi reina, izando su bandera.
La adorné con una túnica de gloria para que se pavonease.
y ella se alzó orgullosa, dejando arrastrar su manto
y proclamando: ¡¡ˁAbd al-Qādir, mi salvador,
que socorriste a los hombres de los mares de la pasión!!
Ya que obtuviste mis tesoros con violencia,
añádeme el honor de darme Argelia entera,
Orán y los puertos con todo lo que contienen,
convertidos en detentadores de tu protección por su deseo.
(Texto árabe en *al-Ŷazāˀirī*, 1964: 38-43).

ˁAbd al-Qādir también escribió un poema de autoelogio (*fajr)* titulado "*El tiempo se enorgullece de nosotros*" (*Bi-nā iftajara al-zamān*), después de su victoria sobre cuatro ejércitos franceses y varias tribus que se habían aliado con ellos, una de ellas dirigida por el traidor cristianizado Yūsuf al-ˁAnnābī:

Nosotros en toda noble acción tenemos parte,
y tenemos hombres que superan a los astros.
Para las nobles acciones incurrimos en todo espanto
y penetramos en rugientes y tormentosos mares.
Si otro, incapaz, es remiso en realizarlas
nosotros, veloces, marchamos hacia ellas.
Sólo con nosotros logra su objetivo
quien clama ¡Eh, venid!, pidiendo socorro.
La palabra "hombres" sólo nos designa

(38) Llamada "la perla del Magreb", ha sido históricamente, y sigue siendo, una de las ciudades más interesante de Argelia por sus numerosos monumentos, y han sido muchos los literatos árabes que la han ensalzado en su prosa o en sus versos. Por ejemplo, Yaḥyà b. Jaldūn la compara con una joven en su lecho nupcial. Cf. Cerbella (1977: 243-244).

a nosotros, y de nosotros se consigue lo deseado.
Tenemos el honor universal en toda época
y confín. ¿No es eso acaso lo que se dice?
Hemos liberado nuestra conducta de toda vileza,
y mis palabras las ratifica la acción.
¡¡Si supiéramos que el agua de la nube menoscaba el honor,
seríamos capaces de soportar la dureza de la sed!!
La cumbre de la gloria –realmente- es elevada
y puede alzarse tanto que en verdad sea inalcanzable,
mas no hay inquietud ni temor deshonroso
ni lugar para el engaño y la traición entre nosotros.
Somos indulgentes si los necios cometen un delito,
y hacemos un favor antes de que éste se nos pida.
Heredamos de los árabes una grandeza(39) que perdurará
más de lo que perduren el cielo y las montañas.
Con nuestro ancestro(40) se elevó la gloria de Qurayš,
y más tarde la completaron nuestras hazañas
A lo largo de las eras fuimos recordados,
y de ello habla el Libro Sagrado, y aún perdura,
pues entre nosotros sigue habiendo en cada época
hombres que son auténticos hombres.
Habían erigido desde antiguo grandes instituciones
y con ellos se fomentaban las virtudes y nobles acciones.
Tenían aspiraciones que hasta las Pléyades se elevaban.
Eran defensores de la religión, y en la lucha perseveraban.
Tenían el lenguaje de las ciencias, para las que había
argumentos y espadas que el combate no mellaba.
Preguntad, y os informará de nosotros Francia.
Y, si un artículo habla de ella, lo ratificará.
¡Cuántas batallas he librado un día contra ellos,
de las que se enorgulleció y se enorgullece el tiempo!
(Texto árabe en *al-Ŷazāˀirī*, 1964: 34-37).

(39) En este verso se encierra un concepto de la arabidad que ˁAbd al-Qādir se adelanta a expresar un siglo, según nota del editor de su *Dīwān* Mamdūḥ Ḥaqqī (al-Ŷazāˀirī, 1964: 36n1).
(40) Se refiere al Profeta Muḥammad, de la tribu de Qurayš.

Pero su lucha no le hace insensible a sus seres más queridos, aunque trata de ocultar su deseo de estar con ellos, como le dice a su hijo mayor en "*El deseo lo esconde el inteligente*" (*Al-šawq yaktumu-hu al-arīb*), cuando éste le escribe, en nombre de su familia, añorándole al estar separado ellos cerca de un año en los campos de batalla:

> ¡Hijo mío! Si te provoca un día el deseo
> cuando los corazones ansían nuestro encuentro
> y buscas realizar unos anhelos y una unión
> tras la que enseguida sane el afligido corazón,
> has de saber que yo soy el primero en anhelarte
> y que en mi corazón arde con llamas el fuego.
> Mas, si escondo mi deseo en mi corazón,
> es porque el inteligente esconde su deseo.
> (Texto árabe en *al-Ŷazāʔirī*, 1964: 107).

Pero, una vez abandonado el campo de batalla, deja aflorar sus sentimientos, por lo que es capaz de escribir el intenso poema amoroso titulado "*Tu separación es fuego*" (*Firāqu-ki nār*),que envió desde Estambul a su esposa, que estaba en Brusa, sintiendo nostalgia por ella en los días en que buscaba que el Sultán turco accediera a trasladarle a Damasco en 1854:

> Le digo a un ser amado que se quedó atrás, lejos de mí:
> "Enfermo estoy por el dolor de la lejanía y la separación.
> Si tú vieras realmente mi pasión por ti,
> se mitigaría tu pena por la fuerza del amor",
> Y tú dirías: "Le veo al pobre atormentado por la ausencia
> y extenuado, realmente, hasta un límite extremo".
> Te afligiría lo que he sufrido por la fuerza de tal tormento
> y dirías: "¿Cómo puede arrojarte a ese destino el deseo?"
> Yo –lo juro por Dios- vivo en perpetua congoja,
> y el fuego de la pasión es brasa en mi pecho.
> Estoy ahogado, preso de la enfermedad, herido en las entrañas,
> y abrasado por el fuego del abandono, la tristeza y la lejanía.
> Estoy ahogado y abrasado. ¿Habéis oído algo semejante?

¡¡En el corazón tengo fuego, y lágrimas en la mejilla!!
Mi nostalgia, mis gemidos, mis suspiros, mi pérdida,
mis lágrimas y mi sumisión han revelado lo que me pasa.
Es asombrosa mi paciencia ante toda desgracia
y para soportar cargas que cualquier cálculo rebasan.
No temo en absoluto las espadas ni las lanzas
el día en que las cabezas se tornan vaina de espadas.
Ni me aterra el avance de las filas de soldados y su estruendo
el día en que el niño y los imberbes encanecen,
ni sus vastas extensiones cuando se oscurecen, ni su relámpago
como espadas, ni el ruido de los cañones como el rayo.
Lo que me aterra, lo que anega mis ojos de lágrimas
y consume mi corazón y lo daña hasta el infinito
es la separación de la persona que amo, sea madura o púber,
mientras mi corazón no lo ocupan ni Suˤād ni Hind.
Ella ocupó un lugar que nadie antes había ocupado
¡Y qué imposible es que otra lo ocupe o lo obtenga!
Ella me enseñó antes el deseo y también la pasión,
y a llorar con derrame incesante de lágrimas.
Ella me ha obligado a velar de noche, vigilando las estrellas,
cuando duerme quien se asusta con la lejanía y la distancia.
Si los montes de Raḍwà(41) soportaran algo del deseo que yo soporto,
sus rocas se derretirían por la intensidad de la pasión.
¡Ah!¿Tendrá fin en esta separación? Se ha alargado tanto
que me he imaginado que duraría hasta la tumba.
¡Ah!¿Será generoso el destino tras nuestra separación,
y nos reunirá? Mas el destino fluye en sentido contrario.
¿Me podré quejar a ti del dolor que he pasado,
de lo que mi debilidad ha soportado y mi esfuerzo ha curado?
Para que lo sepas, madre de mis hijos:
Tu separación es fuego y tu cercanía, paraíso.
(Texto árabe en *al-Ŷazāˀirī*, 1964: 76-79).

(41) Raḍwà: cadena montañosa al sudoeste de la Península Arábiga, a un día de distancia del puerto de Yanbūˤ. De esas montañas se sacaban las piedras para afilar las espadas y se exportaban a otros países (Maˤluf, 1966: 217).

También valora mucho a los amigos. Cuando el emir se rindió a los franceses y fue confinado en el Castillo de Amboise, cerca de París, no se le permitió que le acompañara más que su familia. Al cabo de unos años se permitió que le visitaran algunos ulemas de Argelia y Marruecos, amigos suyos. Un día acudió a verle al-Sayyid Muḥammad al-Šāḏilī, de Constantina, que era un famoso ulema. El emir le dio la bienvenida con el poema "*¡Bienvenido, amigo!*" (*Ahlan bi-l-ḥabīb*), que estaba lleno de afecto e incontenible alegría:

¡Bienvenido sea el amigo que llega!
Este día, para mí, es la mejor de las fiestas.
Ha llegado la alegría acompañando a su venida,
y se ha alejado lo que antes me perseguía.
Te sacrificaría la valiosa vida, visitante,
sin echarte el favor en cara, sin arrepentirme.
Pregunté mucho por ti a los viajeros por deseo
de contemplar tu rostro orgulloso y bello.
No es de extrañar que yo os tuviera afecto
antes de veros, ¡hermosura del universo!
Mis ojos tenían celos de mis oídos
hasta que te vi a ti hablando conmigo.
Había disfrutado de los favores que me hiciste
al mostrarme, con anterioridad, la certeza del mundo.
Y ahora, por su realidad y por lo que veo, tengo la certeza
de que la alegría es mi compañera de mesa.
¡Oh, tocayo del epígono de los santones(42)!
Tienes la nobleza,tomada de él, del más sublime de los maestros.
Tú, que en la virtud eres único por su grandeza,
no tienes quien pueda compararse contigo.
Sigues siendo un espíritu afortunado, virtuoso,
de éxito ascendente, y amigo de acciones nobles.
(Texto árabe en *al-Ŷazāʾirī*, 1964: 98-99)

También escribe otro poema de añoranza de sus hermanos, que nos sigue

(42) Se refiere al maestro ṣūfī Abū l-Ḥasan ʿAlī al-Šāḏilī.

descubriendo su vertiente más humana. Al empeorar la situación de los combatientes que le acompañaban, muchos de ellos se vieron forzados a darse a la fuga. Algunos marcharon a Marraquech, donde habían enviado a sus familias desde hacía tiempo. Entre éstos se hallaban tres de sus hermanos: Saˁīd, Muṣṭafà y Ḥusayn, a los que ˁAbd al-Qādir les envió en 1842 el poema titulado *“Se me hace eterna la noche, queridos míos”*(*Ṭāla laylī, yā aḥbābī*):

¡Oh, niñas de mis ojos y espíritu de mi cuerpo!
¡Oh, primavera de mi corazón y mi mejor apoyo!
Fuisteis mi consuelo, y mi corazón
os amaba más que al hijo y a la riqueza.
Desde que os alejasteis, el destino ha arrojado
en mis ojos una flecha, con la que no veo a nadie.
¿Acaso puede agradar algo a mis ojos sin vosotros?
¡No, por Dios! Ni en lo serio ni en las bromas.
Desde que os fuisteis, derretisteis mi corazón,
y mis lágrimas se desbordan de tristeza.
La paciencia se agotó, pero no se agotó
el dolor, ni creo que jamás se agote.
Se marchitó lo que estaba maduro y fresco.
Se debilitaron los huesos, y sólo quedó la piel.
Desde que desaparecisteis, desapareció mi alegría,
y mi corazón ya no se regocija en la discusión.
Mi vida sin vosotros -desde que os ausentasteis-,
es para mí una mera sinécdoque de lo que era.
Se prolongó mi noche, queridos míos, y nadie
salvo el Único, el Eterno, conoce mi situación.
¡Cuánto grito, Saˁīd, cuando surge la alborada!
¿Acaso me responderá una aparición?
¡Tú, Muṣṭafà, me devolverías el alma al cuerpo!
¡¿Acaso hay medicina para el que está triste?!
El amor por Ḥusayn me llenó de nostalgia, como lo hizo
lo que por designio de Dios está ausente en el corazón.
¿Acaso el destino será generoso, tras tanta lejanía,
y nos acercará? Daría vida a un muerto que no revivía.
Si se cumpliera para mí lo que tanto esperé,

me volverían al cuerpo mi persona y mi alma.
¡Oh, hermanos, descendientes de un único padre!
Vosotros sois mi provisión, mi tesoro y mi apoyo.
Sed para mí como lo que fueron aquellos
que me precedieron, gente de esfuerzo irrefutable.
Si me sonríe la fortuna, dad con generosidad.
Si me vuelve la espalda, conformaos con el afecto.
Para vosotros, mis mejores saludos, y los más gratos,
que hasta el infinito se sucederán sin descanso,
e incluyen, dondequiera que estén, a los seres amados.
Cada ser amado es para mí el más deseado hermano.
(Texto árabe en *al-Ŷazā'irī*, 1964: 135-137).

Otra de las vertientes por las que es más conocido ˁAbd al-Qādir es su poesía mística, ya aludida. Aunque iniciado en la orden sufí Qādirīya por su padre, ˁAbd al-Qādir se unió a la Naqšabandīya en Damasco, de la mano del maestro Jālid al-Naqšabandī. También siguió asociado a lo largo de su vida a la tradición no oficial de la Akbarīya, un nexo que le llevó a ser enterrado junto al intelectual epónimo de su padre, Muḥyī l-Dīn Ibn ˁArabī, a cuya doctrina siempre estuvo adherido. Su penúltima "apertura" (*fatḥ*) en el sufismo fue de la mano de otro maestro de la Akbarīya, Muḥammad al-Fāsī al-Šāḏilī[(43)], a quien encontró en La Meca en 1863: cuando ˁAbd al-Qādir peregrina a los lugares santos del Islam, tiene ocasión de conocer al *šayj* sufí Muḥammad al-Fāsī, con el cual mantiene una larga conversación cerca de la Kaˁba, y luego van a la célebre caverna del monte Ḥīra, donde el Profeta, gracias a la aparición del ángel Gabriel, había tenido su primer éxtasis tras la revelación divina. El emir, profundamente emocionado y sugestionado por la permanencia en la caverna, sólo se aleja de ella cuando se siente invadido por la gracia divina, estado de ánimo que pone de relieve en el primer verso de su poema "*Mi maestro sufí*" (*Ustāḏī al-ṣūfī*). El editor de su *Dīwān* en árabe, Mamdūḥ Ḥaqqī, incluye una

(43) Muḥammad al-Fāsī residía entonces en La Meca, donde morirá nueve años después de su encuentro con ˁAbd al-Qādir, que había partido en peregrinación al-Ḥiŷāz a principios de enero de 1863. El emir llega por mar a Alejandría, desde donde se dirige a El Cairo, a Ŷidda y finalmente a La Meca. Y se va a quedar medio año en Arabia, viajando también a Tā'if y a Medina, donde pasa dos meses, para volver de nuevo a La Meca y luego retornar a Siria. Cf. Cerbella (1973: 348),Chodkiewicz (en *Abd el-Kader*, 1982: 23, 25-26) y Cornell (1995: 4).

nota previa al texto de este extenso poema, del que sólo podemos incluir aquí unos fragmentos:

> *En el emir poeta había una tendencia mística que le empujaba a establecer relación con los místicos y* šayjs *de las cofradías cuando tenía oportunidad de relacionarse con ellos. En su libro* Kitāb al-mawāqif *está lo mejor que se le reveló en este campo. Haciendo la peregrinación, se encontró con el devoto* šayj *al-Sayyid Muḥammad al-Fāsī, jefe de la cofradía al-Šāḏilīya, del que fue discípulo y de cuya doctrina bebió. Esta su hermosa humildad se constata en el siguiente poema:*

¡Oh, ser dichoso! ¡La felicidad, el bien y la riqueza han llegado!
Los ejércitos de la desgracia han huido, sin que quede traza de ellos.
Las noches de alejamiento, separación, distanciamiento
y lejanía de los maestros ya han desaparecido del recuerdo.
Sus días se habían vuelto tan oscuros y tenebrosos
como noches sin estrellas que dieran luz, sin luna llena.
Mi lecho lo llenaban la preocupación y la pena
sin que hallara deleite ni de costado ni de espaldas.
En mis noches gritaba, con el corazón rendido de pasión
y el fuego del sufrimiento abrasando las entrañas del pecho:
"¡Oh, mi Señor! Se ha alargado la separación, y se ha agotado la paciencia,
¡oh, mi Señor! ¿Acaso a esta noche le seguirá el alba?
¡Oh, Tú, que asistes a quien pide socorro! ¡Ayuda a un hombre
consternado al que causa dolor la lejanía de sus seres amados!".
Preguntaba a todas las criaturas si había algún informador
que me diera noticias de vosotros, pues eso me reanimaría,
hasta que me llegó, desde una larga distancia,
la llamada del maestro: "¡Acércate, que tengo para ti un tesoro!".
Me remangué los bordes de mi túnica, y volé
llevado por el ala de un deseo que no temía romperse.
Para este amigo, La Meca no estaba lejana,
ni le disuadían sus llanuras ni sus escabrosos terrenos,
hasta que, en las vaguadas cercanas, arrodillamos
a nuestras monturas que se alegraron al quitarles la silla.
Unas vaguadas en las que está la Casa Excelsa,

la Kaʿba, una *qibla* cuya gloria nada la supera.
Unas vaguadas en la que la caza lícita está prohibida,
y quien ahí la considere lícita comete un pecado.
Vino en persona a mí el educador de los sabios, sin presunción,
pues la importancia, para él, se encontraba en el tema,
y me dijo: "Desde hace varias peregrinaciones
esperaba encontrarme contigo, ¡luna llena!,
pues eres mi hijito desde hace muchos años, y este momento
-en verdad- estaba contenido en la Tabla(44) y las Sagradas Escrituras.
En tiempo anterior a nosotros, tu antecesor, el Profeta,
te dio vuestra provisión en nosotros, ¡y qué hermosa provisión!"
Besé a sus pies su tapiz. Y añadió él: "Tengo para ti
una buena nueva". Y ahí se decidió el destino.
Ha vertido el elixir de su secreto en mi oro,
y le dijeron: esto es oro purísimo en polvo.
Con ello me refiero al maestro de los hombres, al maestro
de quien tiene turbante de ulema y está en lugar destacado.
Es mi refugio, mi protector, mi sostén y, además, mi cueva
y mi armadura cuando enseña sus dientes el tiempo.
Es quien me socorre y salva de las manos de los enemigos,
quien me ilumina y protege cuando me invade la aflicción,
quien revitaliza mis despojos, cuando ya era un cadáver,
y él, que es la vida, me hace obtener una vida que es mi vida (…).
Que Dios le dé a nuestro *šayj*, por nosotros, la mejor recompensa,
esa que reserva a un guía. La recompensa sólo de Él emana.
¡Oh, mi Señor! Soy esclavo de tus favores, por los que ahora
poseo un tesoro, pues la miseria espiritual me ha abandonado (…).
(Texto árabe en *al-Ŷazāʾirī*, 1964: 197-201, 212).

Y, dado que los poemas sufíes son los más traducidos de ʿAbd al-Qādir, nos limitamos finalmente a destacar un poema titulado "*Unidad del ser*"

(44) Se refiere a *al-lawḥ al-maḥfūẓ*, la Tabla bien guardada, texto original de la Escrituras reveladas que Dios guarda en el cielo (Corán, 85: 22) Cf. Cortés (1996: 1041).

(*Waḥdat al-wuŷūd*)[45], ya que en él se resume la adhesión del emir a las doctrinas de su maestro Ibn ˁArabī, que está en la base de su actitud respetuosa hacia todas las religiones. Se trata del Poema XVIII y, junto a los otros que traduce Gilis,figuran en la parte introductoria del *Kitāb al-mawāqif*, donde se expresa la "realización metafísica" de ˁAbd al-Qādir:

Soy Dios y soy criatura.
Soy Señor y soy esclavo.
Soy Trono y soy estera extendida.
Soy Paraíso y soy infierno.
Soy agua y soy fuego.
Soy aire y soy tierra dura.
Soy el cuánto y soy el cómo.
Soy encuentro y soy extravío.
Soy esencia y soy atributo.
Soy cercanía y soy lejanía.
Todo ser es mi Ser.
Soy el Solo, soy el Único.
(Texto árabe en *al-Ŷazāˀirī*, 1964: 225).

CONCLUSIÓN

Muy valorado por sus compatriotas, y por los árabes en general, por su lucha contra los franceses, como prueba la cantidad de libros y artículos que le dedicaron y le siguen dedicando[46], esa valoración puede resumirse en la

---

(45) Poema que ha sido traducido al francés por Gilis en *Poèmes métaphysiques (*ˁAbd al-Qādir,1983:67) y por Chodkiewicz en *Écrits Spirituels* (*Abd el-Kader*, 1982: 177), el cual señala en su introducción (p. 32) que la traducción correcta de *wuŷūd* en este contexto es la de "ser", no la común de "existencia", ya que se refiere a la piedra angular de la doctrina de Ibn ˁArabī, a la que se adhiere el emir en sus escritos y que es imprescindible para pertenecer a la escuela akbarí.

(46) La vigencia de este personaje la ponen de relieve algunos autores franceses de varios géneros que escriben sobre los acontecimientos del Protectorado francés sobre Argelia y la lucha de los argelinos por su independencia. Por ejemplo, Victor Hugo evoca al emir ˁAbd al-Qādir como "el hombre fiera del desierto", "el soñador misterioso (…) que da a beber a las espadas". Y también en la literatura argelina del s. XX diversos escritores, entre ellos Yacine Kateb en *Nedjma,* muestran su voluntad de recuperación del pasado y resucitan a las grandes figuras de la resistencia del siglo XIX, como la del emir ˁAbd al-Qādir, al que describe como

descripción que de él hace Jašfa (1983: 73): “Es el hombre de la espada y la pluma”, o en las palabras que le dedica el editor de su *Dīwān*, Mamdūḥ Ḥaqqī (en *al-Ŷazā'irī*, 1964: 7): “La vida del luchador emir ʿAbd al-Qādir al- Ŷazā'irī es una de las vidas de héroes más rica de los tiempos modernos, por su sacrificio y combate a fin de lograr el sagrado ideal: la fe, la libertad, la dignidad…”.

Pero no faltaron en su tiempo otros que le criticaron. Como dice Dejeux (1982: 16-17, 26), la poesía épica o satírica argelina no se dirigía sólo contra los invasores, sino a veces contra otra tribu u otro hombre, dada la división tribal en 1830. El propio ʿAbd al-Qādir no siempre es elogiado: si en su entorno había poetas que defendían el honor de los árabes y alababan la fuerza, la generosidad y la grandeza de este jefe, la restauración de la fe musulmana y el consentimiento unánime de la población, otros se declararon sus enemigos: por ejemplo, un tal Sī Muḥammad al-Burŷī, antiguo caíd de una aldea arruinada por el emir, no cesaba de lanzar injurias contra él, su familia y sus orígenes, y le comparaba con malicia con otros grandes jefes anteriores. Y, en la Mitidja, los poetas locales alababan especialmente a su lugarteniente, Muḥammad b. ʿAllāl, pues sus hagiógrafos árabes parecían preferirle a su jefe, al considerarle como el puro representante del alma magrebí, que “nunca cambió por una pensión de retiro del rumí la gloria que había ganado en el combate y porque prefirió morir antes que someterse”, en clara alusión a la rendición de ʿAbd al Qādir en 1847.

En la crítica occidental hay valoraciones de diverso tipo y matiz, aunque en la mayor parte se destaca su faceta de combatiente. Martínez Montávez (1985: 35) resume así su vida y su carácter: “Curiosa es la personalidad del emir argelino ʿAbd al-Qādir (…). Campeón de la resistencia de su país a la conquista francesa, tuvo que rendirse por fin a la potencia colonizadora y, tras una estancia de algunos años en tierras galas, se retiró a Oriente, desarrollando una destacada actividad pacifista en Siria durante las terribles matanzas del año 1860, y ya

---

“el único jefe capaz de unificar las tribus para elevarse al estadio de nación” (Dejeux, 1982: 16, 69-71). Incluso se han realizado películas sobre este personaje, entre las que se puede destacar el documental *En busca del emir Abd El-Qader*, de Mohamed Latrache (Francia 2004, 52 minutos). En él se narra la vida del emir, emblemática figura del nacimiento de la moderna Argelia, que se caracterizó por su lucha contra la ocupación francesa, y que acabó exiliado en Siria, donde murió. La Argelia independiente le considera como el primer fundador de la nación. Este documental incluye interesantes reflexiones de la mano del académico francés Bruno Étienne, según consta en una nota de Casa Árabe de 23 de abril de 2010.

buen amigo de los franceses. Algunas de sus poesías nos traen el eco temático y sentimental de atávicos anhelos beduinos, algunas de las dimensiones más queridas del alma árabe".

Vernet (1968: 175), que le destaca entre los poetas del siglo XIX, le describe como "paladín de la resistencia de sus compatriotas ante la invasión francesa". Igonetti (1997: 179n3) señala que, aunque es más conocido por su genio militar, ha dejado una importante producción literaria: un *Dīwān* poético y otras obras en que diserta sobre el misticismo y filosofía. Y para Pérès (1969: 34), sus obras *Nuzhat al-jāṭir y Ḏikrà l-ˁāqil wa-tanbīh al-gāfil* le otorgan un buen lugar en las letras árabes del s. XIX.

Yver (1987: 44) piensa que ˁAbd al-Qādir, perteneciendo por nacimiento a la aristocracia religiosa, fue ante todo un creyente convencido. Su fe era ardiente y su místico entusiasmo suscitó la admiración de sus correligionarios e incluso impresionó a los pocos europeos que tuvieron la oportunidad de acercarse a él. Más teólogo que guerrero, conocía bien el Corán y las ciencias religiosas, haciendo libre uso de las armas espirituales, adoptando textos para servir a sus fines y combatiendo a sus enemigos con la elocuencia tanto como con las armas. Pero también fue suficientemente inteligente como para hacer uso del fanatismo, de cuya sinceridad no deberíamos dudar, por su ambición personal. Fue musulmán tanto en sus defectos como en sus cualidades. Aunque indudablemente leal, recurría sin escrúpulos a la perfidia y el artificio para asegurar el triunfo de su causa, que confundía con la del Islam. Justo desde el punto de vista oriental, era generoso y humano, pero también sangriento e inmisericorde cuando lo consideraba necesario para intimidar a sus enemigos. En resumen: fue más un digno descendiente de los fundadores del Imperio Magrebí en la Edad Media -por ejemplo, de ˁAbd al-Muˀmin-, que un reformador imbuido de ideas europeas.

Por otro lado, Gino Cerbella (1974: 28), que ha dedicado varios artículos a su faceta literaria, destaca sus contribuciones como estadista, filósofo, teólogo, poeta, místico y educador. Señala que ˁAbd al-Qādir es una de las figuras más interesantes del mundo musulmán del siglo XIX y que ha pasado a la historia más como héroe nacional de Argelia -aspecto políticomilitar del combatiente por la causa nacional no siempre evaluado objetivamente por varios autores de su época- que por el aspecto social, religioso y cultural de su compleja personalidad, su genialidad, su preparación y su fe.

Según Naravas (2010: 7), con el tiempo su figura ha sido utilizada como símbolo de diversos intereses, dando lugar a varios mitos sobre ʿAbd al-Qādir, basados en aspectos aislados de su actuación o su personalidad: el mito colonial, creado por la propaganda francesa en Argelia, de un bárbaro fanático que degollaba a los franceses; el mito oficial argelino, de un guerrero precursor de la revolución argelina; el mito berberista, como contestación al poder argelino, de un traidor a la causa nacional por su rendición; y el mito islamista, de un padre de la patria musulmán, por lo que el estado actual debe ser islamista. Pero la realidad de su compleja personalidad y sus escritos refutan todos esos mitos. Su postura, desde el fin de su lucha por la independencia, va a estar en consonancia con su firme adhesión al principio de la "Unidad del ser" de su maestro Ibn ʿArabī, que puede resumirse con los versos finales del "*Poema XI*" de su *Kitāb al-mawāqif*:

> "En Mí está todo lo que los hombres esperan:
> Para quien lo quiera el Corán (…)
> Para quien lo quiera la Torah, para tal otro el Evangelio (…)
> Para quien lo quiera la Mezquita donde rezar a su Señor.
> Para quien lo quiera la Sinagoga. Para quien lo quiera la Campana y el Crucifijo.
> Para quien lo quiera la Kaʿba cuya piedra se besa con piedad.
> Para quien lo quiera imágenes, para quien lo quiera ídolos.
> Para quien lo quiera, retiro o vida solitaria (…).
> En Mí está lo que era. En Mí está todo lo que existe"
> (*ʿAbd al-Qādir*, 1983: 53).

BIBLIOGRAFÍA

ABD EL-KADER, Emir, 1982: *Écrits Spirituels [Le Livre des Haltes / Kitāb al-Mawākif]*. Presentado y traducido del árabe por Michel Chodkiewicz. Éditions du Seuil. París.

ABD EL-QADER L'ALGERIEN, Emir, 1983: *Poèmes métaphysiques*. Traducción y presentación de Charles-André Gilis. Éditions de l'Oeuvre. París.

BARBULESCO, Luc, 1994: reseña de la obra de Bruno Etienne *Abdelkader. Isthme des isthmes.* París. Hachette, 1994. *Correspondances*, nº 18, pp. 3-7.

BENISON, Kate, 1996: *abstract* de su Tesis Doctoral *Holy War and Rebellion: the Moroccan estate in the early 19th century and the Algerian* jihad *of ˤAbd al-Qādir (1832-1847). The Maghreb Review*¸ vol. 21, nº 3-4, p. 310.

CAMERA D'AFLITTO, Isabella, 1997: *La letteratura del Maghreb. Recupero della tradizione o risposta all'egemonia culturale?*. Nº monográfico de *Oriente Moderno*, XVI, nº 2-3.

CALBERG, A. M., 2010: "Abd al-Qadir al-Jazaˀiri". http://en.wikipedia.org/wiki/Abd_al-Qadir_al-Jaza'iri.

CERBELLA, Gino, 1973: "Emiro ˤAbd el-Qāder, poeta místico". *Oriente Moderno*, LIII, nº4, pp. 347-358.

CERBELLA, Gino, 1974: "La vita beduina nella poesia dell'emiro ˤAbd el-Qāder". *Oriente Moderno*, LIV, nº 1-3, pp. 28-32.

CERBELLA, Gino, 1977: "Tlemencen nella poesia dell'emiro ˤAbd el-Qāder". *Oriente Moderno*, LVII, nº 5-6-, pp. 243-245.

CORNELL, J. V., 1995: "Al-Ŷazāˀrī, ˤAbd al-Qādir". *Oxford Encyclopedia of Islam.*Vol. I, pp. 3-4.

CORTÉS, Julio, 1996: *Diccionario de árabe culto moderno*. Gredos. Madrid.

DEJEUX, Jean, 1982: *La poésie algérienne de 1830 a nos tours. 2ªed.* Editions Publisud, París.

DERMENGHEM, Émile, 1979: *Les plus beaux textes arabes.* Ed. D'aujourd'hui. París.

EPALZA, Mikel de, 1976-77: reseña de *La* monnaie *de L'Emir Abd-el Kader (Sikkat al-Amīr ˤAbd al-Qādir (1836-1942)*, de Mounir Bouchenaki. Argel. 1976. *Almenara*, 10, pp. 230-231.

GEOFFROY, Eric, 2002: reseña de ˤAbd al-Qādir al-Ǧazāˀirī *Le livre des Haltes (Kitāb al-Mawāqif)*, tomes I et II, presentés, traduites et annotés par

Michel Lagarde. Brill, Leiden, 2000-2001. *Studia Islamica,* nº 94, pp. 185-187.
GRÜNEBAUM, G. E. von, 1981: *El Islam. II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*. Ed. Siglo XXI. Madrid.
"L'INTIME FRATERNITE. Loge maçonnique de Tulle".s.d. http://intime-fraternite-tulle.com/planches/Abd%20El%20Kader.html
JAŠFA, Nadīm, 1983: "Baṭal ˁarabī fī ḏikrā-hu al-miˀawīya. ˁAbd al-Qādir al-Ŷazāˀirī". *Maŷallat al-Dawḥa*, agosto, pp. 70-74.
MAˁLŪF, Luwīs, 1966: *Al-munŷid fī l-luga*. Al-Maṭbaˁa al-Kāṯūlīkīya. Beirut.
MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, 1958: *Poesía árabe contemporánea.* Escélicer. Madrid.
MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, 1985: *Introducción a la literatura árabe moderna.* 2ª ed. corregida y ampliada. CantArabia. Madrid.
MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, 1995: *Taracea de poemas árabes.* El Legado Andalusí-Fundación Rodríguez Acosta. Granada.
NARAVAS, 2010: "Abdelkader le Magnifique (1808-1883)". 26 de enero. http://anglesdevue.canalblog.com/archives/2010/01/26/16678961.html
PÉRÈS, Henri, 1969: *La littérature arabe et l'Islam par les textes. Les XIX^e et XX^e siècles*. 6ª ed. rev. y corr. Adrien Maisonneuve. París.
VERNET, Juan, 1968: *Literatura árabe*. 2ª ed. Ed. Labor. Barcelona.
AL-ŶAZĀˀIRĪ, ˁAbd al-Qādir, 1964: *Dīwān al-Amīr ˁAbd al-Qādir al-Ŷazāˀirī.* Introducción y edición de Mamdūḥ Ḥaqqī. Beirut. Al-Maṭbaˁa al-Taˁāwunīya al-Lubnānīya.
YVER, George, 1919: "Abd el Kader et le Maroc en 1838".*RevueAfricaine,* vol. 60 (1919) 94-111.
YVER, George, 1987: "Abd al-Kadir". *E.I.*, I, pp. 43-45.

LA *MAḤAḌRA* DE MAURITANIA: UNA UNIVERSIDAD NÓMADA

Ahmed-Salem **OULD MOHAMED BABA***
Universidad Complutense de Madrid

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 345-360

Resumen: Este artículo presenta la institución llamada *maḥaḍra*, o "Universidad nómada", que jugó un papel importantísimo en la conservación y la transmisión del Islam y de la lengua árabe desde Mauritania al África negra.

Palabras clave: *maḥaḍra***.** Universidad del desierto**.** Islam**.** Lengua Árabe**.**

Abstract: This article presents the institution called *maḥaḍra*, or "Nomadic University", which played a very important role in the preservation and transmission of Islam and the Arabic Language from Mauritania to black Africa.

Key words: *maḥaḍra***.** University of desert**.** Islam**.** Arabic language**.**

ملخص: يتناول هذا المقال المؤسسة المسماة المحضرة أو جامعة البدو التي لعبت دورا مهما في المحافظة على الدين الإسلامي واللغة العربية و في نقلهما من موريتانيا إلى أفريقية السوداء

كلمات مفاتيح: محضرة . جامعة الصحراء . إسلام . اللغة العربية

1. Introducción

Ibn Xaldūn afirmaba en su *Al-Muqaddima*, Libro Sexto, capítulo III: "... la enseñanza, decíamos, forma parte de las artes, y éstas se desenvuelven sobre

* aouldmoh@filol.ucm.es

todo en las grandes ciudades". Sin embargo, esta afirmación no parece cumplirse en el caso de Bilād Šinqīṭ, o Mauritania, donde una sociedad nómada desarrolló un original sistema de enseñanza (*al-maḥaḍra*, o "Universidad nómada") que se encargaba de, además de ofrecer la enseñanza, copiar y conservar los manuscritos que necesitaba para dicha docencia, sin renunciar a su modo de vida beduino. Estas escuelas nómadas llevaban sus libros a lomos de camello en todos sus desplazamientos, por esta razón recibieron el nombre de "Universidades nómadas". Pero, dada la escasez de trabajos sobre Mauritania, es preciso hacer una serie de aclaraciones para contextualizar el tema. La primera y más necesaria tiene que ver con la terminología geográfica. El país que ahora se conoce como Mauritania tuvo a lo largo de la historia varios nombres, a saber *Bilād almulaṯṯamīn* "país de los embozados"; *Bilād Šinqīṭ*; *Bilād Lamtūna*; *Bilād Ṣanhāǧa*; *Bilād takrūr*, *Arḍ al-Biḏān*, etc. De todos los que ha recibido, el más famoso, especialmente en el mundo árabe, fue *Bilād Šinqīṭ(i)*. Esta denominación proviene del nombre de una ciudad situada al Noreste del país llamada *Šinqīṭ*[1] en donde se reunían los peregrinos anualmente para emprender el viaje hacia La Meca[2]. El gentilicio *Šinqīṭī* (pl. *Šanāqiṭa*), sinónimo de mauritano, se acuñó del nombre de esta ciudad, ya que el nombre de Mauritania no se conoció ni se aplicó a este territorio hasta su aparición en documentos oficiales coloniales franceses de finales del siglo XIX. Hay que subrayar que el territorio de *Bilād Šinqīṭ* , o *Arḍ al-Biḏān* abarcaba también parte del territorio de la actual república de Malí, en concreto la provincia llamada Aẓawād cuya ciudad más importante era Tumbuktu. A estos *Šanāqiṭa* pertenecen históricamente los autores de Tumbuktu, con el gentilicio at-Tumbuktī, que formaban parte de este territorio y que constituía la prolongación del mismo sistema de enseñanza llamado *al-maḥaḍra*, objeto de este trabajo. Entre los *ʿulamāʾ Šanāqiṭa* destacaron grandes figuras y algunos eruditos se instalaron en Oriente (Arabia Saudita, Egipto, Jordania, Sudán, etc.)[3]. Esta

(1) Se han dado varias etimología a este topónimo, entre ellas las más aceptada es que es trata de una voz del āzēr (lengua ṣanhāǧa mezclada con hablas africanas) y significa "ojos de caballos", v. An-Naḥwī, al-Xalīl, 1987. *Bilād Šinqīṭ al-manāra wa-rribāṭ*, p. 75.

(2) Cuando llegaban a Oriente, se identificaban con su gentilicio, aš-*Šinqīṭī* porque el nombre de este territorio era el de Bilād *Šinqīṭ* que el colonialismo francés cambió por su connotación religiosa y cultural.

(3) Entre estos eruditos, podemos citar Muḥammad ibn Ḥabīb Allāh Limǧaydrī aš-Šinqīṭī (m. 1790); Aḥmad al-ʾAmīn aš-Šinqīṭī (1872-1912), que vivió en El Cairo y fue autor de una

puntualización es necesaria porque aclara que los nombres de los autores mauritanos conocidos en Oriente y en el Magreb llevaban el gentilicio *aš-Šinqīṭī* que nadie identificaba con Mauritania.

La segunda aclaración es de orden histórico y se refiere a la organización social de la sociedad mauritana antigua, o *Arḍ al-Biðān*. Aquel inmenso territorio de más 1.200.000 km^2 pertenecía históricamente a las tribus bereberes Lamtūna (fracción de los Ṣanhāğa) islamizadas y arabizadas en los siglos VII y VIII. A partir de mediados del s. XII, se produjeron una serie de invasiones por parte de las tribus árabes Banū Ḥassān, (fracción Banū Maˁqil) que ocuparon el territorio de Mauritania(4). La población árabe fue incrementándose a lo largo de los siglos hasta convertirse en mayoritaria y, como consecuencia de ésto, la convivencia entre bereberes y árabes se volvió tan incómoda que provocó una guerra, llamada Šarr Bubbä, que duró 30 años (entre 1644 y 1674)(5). Los vencedores, Banū Ḥassān, establecieron una nueva estructura social en *Arḍ al-Biðān*, o Mauritania, en la que se apropiaron del poder político y militar dejando a las tribus bereberes, llamadas *Zwāya*, las tareas relativas al estudio y de los temas religiosos. A raíz de esta división, las tribus *Zwāya* fueron las fundadoras de las instituciones del saber llamadas *maḥaḍra* (pl. *maḥāḍir*) “escuelas y universidades del desierto” cuyo fin principal era la enseñanza y difusión del Islam y la conservación de la lengua árabe, como soporte de esta religión. Los ulemas mauritanos emprendieron viajes de estudios al Magreb y a Oriente para adquirir libros, o los manuscribían durante la peregrinación.

2. Los *Zwāya* y su institución original la *maḥaḍra*

Mientras que en el resto del mundo arabo-islámico los *kuttāb* (pl. *katātīb*) y las *madrasa*s se ocupaban de la enseñanza del Corán, del *ḥadīṯ* y otros

antología literaria y cultural titulada *Al-Wasīṭ fī tarāğim ˀudabāˀ Šinqīṭ* publicada en El Cairo en 1911; Muḥammad ibn aṭ-Ṭulba aš-Šinqīṭī (1774-1856) poeta y erudito; Muḥammad Maḥmūd ibn at-Tlamīd aš-Šinqīṭī (1816- 1904) que vivó en varios países de al-Mašriq; Māˀ al-ˁaynīn aš-Šinqīṭī (1830-1910), autor de numerosas obras filológicas y de *Fiqh* (Fue desterrado en el Sáhara por los franceses), etc.

(4) El nombre del dialecto árabe hablado en Mauritania es el ḥassāniyya y procede del nombre de la tribu Banū Ḥassān.

(5) Acerca de esta larga guerra, su desarrollo y sus consecuencias, v. Wuld Saˁd, Mohamed al-Muxtār, *ḥarb šurbubba aw ˀazmatu lqarn assābiˁˁašar f-l-ğanūb al-ġarbī al-mūrītānī*, Nouakchott, 1993.

conocimientos, en Mauritania surgían la escuela/universidad llamada *maḥaẓra* o *maḥaḍra* que tenía la peculiaridad de ser una institución nómada. Dado que fue la responsable de transmitir y conservar la lengua árabe, la cultura arabo-islámica y la adquisición, uso y conservación de los manuscritos mauritanos, es conveniente dar una breve presentación de la misma con el fin de comprender el contexto extraordinario en el que surgió y se desarrolló y el papel relevante que ha jugado no sólo en Mauritania sino también en el África subsahariana. Aunque las primeras *maḥaḍra*s surgieron en las ciudades antiguas (Šinqīṭ, Walāta, Tīšīt y Wadān), las *maḥaḍra*s nómadas fueron las que más se desarrollaron y que dieron unos resultados extraordinarios a la vista de las numerosas obras producidas por maestros y discípulos a lo largo de varios siglos.

La existencia de dos clases de *maḥaḍra*s conllevaba dos denominaciones: *maḥaḍra* y *maḥaẓra*; el primero pertenece a la raíz *ḥaḍara* "asistir (a clase)" y, el segundo, a *ḥaẓīra* "cercado (que rodeaba la jaima donde se estudiaba)"(6). La diferencia de uso de las dos palabras podría representar estos dos distintos tipos de escuelas/universidades, uno en las ciudades: (*ḥaḍara*) y otro, nómada (*ḥaẓīra*).

La *maḥaẓra* se solía denominar *ǧāmiʿat aṣ-ṣaḥrāʾ* "universidad del desierto", o *ǧāmiʿat al-badw* "universidad de los beduinos", una escuela en movimiento permanente durante la mayor parte del tiempo. Era similar, salvando las distancias, a los "Estudios Generales" medievales(7) y cumplía la función de los institutos y universidades modernas. Los profesores de la *maḥaḍra* ofrecían, como obra piadosa, sus conocimientos, su hospitalidad y ayuda a todos los estudiantes que llegaban de cualquier parte e impartían conocimientos generales o especializados según el nivel que tenía cada alumno o grupo de alumnos. El Maestro de la *maḥaḍra* se le llama *mrābiṭ* (*murābiṭ*) "almorávide", por esta razón, se ha atribuido al movimiento almorávide la fundación de las primeras *maḥaḍra*s, cuyo rol inicial formaba parte de los objetivos de los almorávides, a saber, la transmisión de la cultura arabo-islámica y difusión del Islam y de la lengua árabe. Estos objetivos suponían, entre otras labores, la copia y conservación de las obras necesarias para esta transmisión,

(6) V. artículo titulado دور التعليم الأصلي في تأكيد الذات الموريتانية en la revista *al-Mawkib aṯṯaqāfī* nº 9/10 (1997), p. 77.

(7) Como los de Palencia o Salamanca, en España.

eso es, los manuscritos procedentes tanto del Magrib y de al-Andalus como del Mašriq(8). Estas instituciones, que siguen funcionando hoy en día bajo la supervisión del Ministerio de Asuntos Islámicos, reflejan un alto grado y calidad de formación en todas las materias enseñadas(9). Hay que añadir que los ulemas mauritanos formaron en estas instituciones a numerosos discípulos africanos que fueron los transmisores del Islam y de la lengua árabe en África negra, especialmente en Senegal, Malí, Guinea y Gambia.

3. Inicio y continuidad de la *maḥaḍra*

Las investigaciones llevadas a cabo indican que las más antiguas fueron fundadas en la época almorávide, aunque se tiene poca información acerca de ellas(10). En cambio, se tiene datos sobre las *maḥaḍra*s que se establecieron posteriormente en las ciudades antiguas (Walāta(11), Tīšīt(12), Wadān, Šinqīṭi(13)) y en las tribus *zwāya* beduinas(14). La *maḥaḍra* de Wadān(15) fue fundada por al-

---

(8) Según Wuld Ḥāmidun, Muxtār, *ḥayāt mūrītānyā alğuzʾ at̲t̲ānī*, p. 6: وكان العلم في موريتانيا . دائما . تزداد ثروته بواسطة سفر الحجاج، والتجار الذين كانوا يطلعون على إفريقية الشمالية، ومصر، وغيرهما من بلاد الإسلام، فيأتون بالمتون المؤلّفة في شتى الفنون العلمية "El saber en Mauritania se incrementaba continuamente gracias a los viajes de los peregrinos y los comerciantes que visitaban el Magreb, Egipto y otros países islámicos y traían libros publicados sobre los diversos campos científicos".

(9) Lecourtois, André, *Étude expérimentale sur l´enseignement traditionnel en Mauritanie*, París, 1979, pp. 31-32 ofrecía el siguiente testimonio acerca de la calidad de las *maḥaḍra*s: "Les mahadras ont réussi leur mission. La Mauritanie leur doit l´islamisation à 100% de tous les éléments de la population. Elles ont su vulgariser et appliquer les enseignements religieux de l´Islam orthodoxe. Les autres disciplines représentent tout le savoir de l´époque, la grammaire, l´astrologie, la science des nombres et la logique sont venues s´ajouter à un enseignement religieux originel, sans le diminuer ... Ce sont donc ces mahadras qui ont permis que la langue arabe devienne la langue nationale de la Mauritanie et forme la plupart de ses érudits. Au temps de la colonisation, elles ont été le grand rempart qui a permis le résistance à une culture étrangère et la préservation de l´héritage national ».

(10) Las primeras *maḥaḍra*s coincidieron con el esplendor cultural de las ciudades antiguas, v. *Mauritania, ciudades y manuscritos*, p. 48.

(11) Ciudad citada por Ibn Xaldūn con el nombre de Walātin, por as-Saˁdī en *Tārīx as-Sūdān* con el nombre de Bīru, v. An-Naḥwī, al-Xalīl, 1987. *Bilād Šinqīṭ al-manāra wa-r-ribāṭ*, p. 68.

(12) Considerada una de las ciudades antiguas de Mauritania, Tīšīt fue fundada por un erudito y alfaquí aš-Šarīf ˁAbd al-Muʾmin. Según la tradición oral, cuando vio el oasis y el agua que corría entre las palmeras dijo "tī- šiʾt" y acuñó así el nombre de esta ciudad. An-Naḥwī, al-Xalīl, 1987. *Bilād Šinqīṭ ...op. cit*, pág. 70 y Wuld Ḥāmidun, *ḥayāt mūrītānyā ...*, p. 198.

(13) V.Wuld Ḥāmidun, *ḥayāt mūrītānyā ...*, p. 198.

(14) V. *Mauritania, ciudades y manuscritos*, ..., p. 48.

Ḥāǧ ʿUṯmān en el año 536 H. = 1141; la de Tīšīt fue fundada por ʿAbd al-Muʾmin Ibn Ṣāliḥ[16] en 536 H. = 1141; la de Šinqīṭ fue fundada por la tribu Idawaʿli en el año 660 H. = 1262[17]; la deWalāta fue fundada por Muḥammad ibn Sīdi ʿUṯmān ad-Dāwūdī[18] a mediados del S. VIII H. = mediados del S. XIV), etc. Entre los discípulos de estas *maḥaḍra*s, habría que citar a Muḥammad b. Abī Bakr b. Ibrāhīm b. al-Ḥāǧ (de la de Wadān), considerado uno de los primeros autores mauritanos cuyas obras han llegado hasta nosotros (estaba vivo en el año 933 h. = 1526 d. C.); escribió *Mawhūb al-ǧalīl šarḥ muxtaṣar Xalīl*[19].

Sin embargo estas primeras *maḥaḍra*s "urbanas" a pesar de su importancia son pocas en comparación con las beduinas que se cuentan por centenares, si bien es cierto que sólo unas decenas podrían clasificarse como "enseñanza superior" serían unas decenas. El erudito e historiador Muxtār Wuld Ḥāmidun ha recogido durante décadas de investigación numerosos datos sobre estas escuelas, la metodología de enseñanza, los maestros, los discípulos y las obras. El libro de Wuld Ḥāmidun fue completado por trabajos más recientes que nos ofrecen un amplio panorama y nos permite conocer a numerosos maestros y discípulos citados en los manuscritos conservados. Entre las *maḥaḍra*s más destacadas, podemos citar a modo de ejemplo, las siguientes:

- *maḥaḍra* de la tribu Idāb Liḥsan (Trārza): Su fundador fue al-Ḥāǧ ʿAbd Allāh b. al-Muxtār (estaba vivo en el año 1077 h. = 1666 d. C.)[20].

- *maḥaḍra* de la tribu Tinwāǧīw: Uno de sus maestros fundadores fue Bāba b. Bū Muḥammad (m. 1107 h. = 1695). Su especialidad eran los estudios coránicos[21].

- *maḥaḍra* de la tribu Idāšiġra: Uno de sus maestros fue al-Fāḍil b. Muḥammad b. Yifliǧ (m. 1200 h. = 1785 d. C.).

- *maḥaḍra* de la tribuWlād Tfaġa Ḥayballa: Entre sus numerosos maestros,

(15) V. Wuld Ḥāmidun, *ḥayāt mūrītānyā...*, p. 198.
(16) V. Wuld Ḥāmidun, *ḥayāt mūrītānyā...*, p. 198.
(17) Entre los antiguos discípulos de esta *maḥaḍra*, hay que citar al-qāḍī Sīdi ʿAbd Allāh ibn Rāzga (m. 1060 H. = 1650 d.C.), erudito, poeta que, después de recorrer muchas *maḥaḍra*s mauritanas, viajó a Marruecos. Dejó numerosas obras y un *diwān*, v. su biografía en An-Naḥwī, al-Xalīl, 1987. *Bilād Šinqīṭ ... op. cit*,pág. 502.
(18) V. An-Naḥwī, al-Xalīl, 1987. *Bilād Šinqīṭ ... op. cit*,p. 69.
(19) V. Wuld Ḥāmidun, *ḥayāt mūrītānyā...*, p. 199.
(20) V. Wuld Ḥāmidun, al-Muxtār, *ḥayāt mūrītānyā* ..., p. 303.
(21) V. Wuld Ḥāmidun, al-Muxtār, *ḥayāt mūrītānyā* ..., p. 295.

citamos a ʿAbd al-Wadūd b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad (m. 1268 h. = 1851 d. C.).

- *maḥaḍra* de la tribu Idāšfāġa: Su fundador fue Maḥanḍ b. Mūsà b. Ašfaġa (m. s. X h.).

- *maḥaḍrat al-kaḥla wa-ṣ-ṣafra* "la negra y la amarilla"(22). Recibe este nombre porque tenía dos jaimas, una de color negro, hecha con lana de oveja, y otra, amarilla, con lana de camello, donde vivían y estudiaban sus alumnos. La negra, destinada a los estudios generales (Lengua Árabe, *fiqh*, *ḥadīṯ*, etc.) fue la primera. Posteriormente, debido al incremento del número de estudiantes, se instaló la jaima amarilla. Los maestros decidieron aprovechar esta diferencia de color para distinguir los estudios, de manera que la jaima negra se destinó a los estudios jurídicos, o de *fiqh*, y la amarilla para los lingüísticos. Esta *maḥaḍra* es generalmente considerada como una de las más antiguas ya que fue fundada en el siglo X H. Entre sus alumnos se puede citar Aššayx Sīdiyya al-Kabīr (1192 H.-1281 = 1780-1868)(23).

- ***m****aḥaḍra* de la tribu Banū Daymān: Fue fundada por Sīdi al-Fāli ibn Maḥanḍ ibn Daymān (m. 1045 H = 1635). Fue sucedido por sus descendientes en una línea continua hasta el siglo pasado(24). La tribu Banū Daymān fundó otras *maḥaḍra*s de gran prestigio que siguen existiendo hasta nuestros días en la región de Trārza. Recibían numerosos estudiantes senegaleses y malienses.

- La *maḥaḍra* de ʿAbd Allāh ibn Maḥam (m. 1144 H. = 1731).

- La *maḥaḍra* de de la tribu al-Midliš: Se carece de datos de los primeros fundadores, sin embargo, se conocen los nombres de los maestros desde el s. XII hégira, entre ellos, Aḥmad al-Badawī (m. 1208 h. = 1793 d. C.).

- La *maḥaḍra* de Yiḥẓīh ibn ʿAbd al-Wadūd: Fundada por Yiḥẓīh en el año 1861. Esta *maḥaḍra* se iba desplazando entre los diferentes pozos tal y como acostumbraban los nómadas. Formó generaciones de alfaquíes, cadíes tanto de Mauritania como de los países africanos vecinos. Sigue existiendo hoy en día aunque se ha instalado en un asentamiento, una aldea de nueva creación. Entre sus maestros tenemos a Muḥammad Sālim Ibn ʿAbd al-Wadūd que llegó a ser Ministro de Asuntos Islámicos, no habiendo pisado nunca un aula moderna.

(22) V. Ould Mohamed Baba, A-S."Äṣl al-Biḏān: Textos de Məḏḏärəḏrä (Mauritania)", en *EDNA* 3 (1998), p. 168, n. 46.

(23) aš-Šayx Sīdiyya ibn al-Muxtār ibn al-Hayba fue una de las figuras más relevantes de la cultura mauritana del siglo XIX, autor de numerosas obras, entre ellas citamos *aǧwiba fiqhiyya* (Obra de *Fiqh*).

(24) V. Wuld Ḥāmidun, al-Muxtār, *ḥayāt mūrītānyā* ..., p. 329.

Entre sus discípulos Aḥmad ibn Kaddāh al-Kumlaylī (m. 1340 h. = 1922 d. C.)(25); escribió *al-Maḥbūk* (obra de *fiqh*); reunió todas las *urǧūzāt* explicativas, en una obra llamada al-*Kaddāhiyya* (de Kaddāh), en la que se explica la *Alfiyya* de Ibn Mālik y que sigue siendo una obra estudiada en las *maḥaḍra*s hasta hoy en día. Esta es una prueba de la larga tradición de la enseñanza de esta obra andalusí.

- La *maḥaḍra* de la familia Ahl Muḥammad Sālim: Fundada por Muḥammad ibn Muḥammad Sālim (m. 1302 H. = 1884)(26) en la región de Tīris (Norte de Mauritania).

- La *maḥaḍra* de la tribu Ntāba fundada por Muḥammad Ibn al-Ǧār (m. en 1200 H. = 1785)(27).

- La *maḥaḍra* de la tribu Banū Yaḥyà ibn YiddinYaʿqūb (Idawd Nyuʿqub), de fundación antigua, se desplazaba por la provincia de Trārza. Uno de sus renovadores fue al-Muxtār Ibn ʿAbdi ibn Aḥmad ibn Muttayliyya (m. 1338 H. = 1919) y siguieron sus descendientes hasta la actualidad, siendo uno de los últimos grandes maestros de esta escuela Bāba ibn al-Yadālī(28) (m. 2000). Sus descendientes están trabajando para mantener viva la llama de esta *maḥaḍra*, que formó a muchos estudiantes de Trārza en *fiqh*, *ḥadīṯ*, lengua árabe y literatura.

Entre sus discípulos destacados a Muḥammad b. al-Amīn b. Wālid (apodado Ibbad) que fue *ḥāfiẓ* “que sabe el Corán de memoria”y *muqriʾ* “maestro de las lecturas coránicas”; su nieta y discípula Umm al-muʾminīn (Ummulimnīn) mint Awfa *ḥāfiẓa* y *muqriʾa* “maestra de lecturas coránicas”(29); Aḥmad Sālim b. Muḥamaḏin b. al-Muxtār b. Sīdi b. Immā (apodado Bāggā) historiador(30) y erudito y su hijo el poeta Muḥammad b. Aḥmad Sālim, (más

(25) V. An-Naḥwī, al-Xalīl, 1987. *Bilād Šinqīṭ* ...,p. 505.

(26) Wuld Ḥāmidun, Muxtār, *ḥayāt mūrītānyā* ..., p. 327.

(27) Wuld Ḥāmidun, Muxtār, *ḥayāt mūrītānyā* ..., p. 328.

(28) Wuld Ḥāmidun, Muxtār, *ḥayāt mūrītānyā* ..., p. 337.

(29) Veremos el papel importante que tuvieron las mujeres en las etapas iniciales de la enseñanza, pero algunas de ellas, como Umm al-muʾminīn (Ummulimnīn) mint Awfa, gracias a su preparación, su intuición didáctica, su generosidad y su entrega a la enseñanza del Corán como obra piadosa, contribuyó a mejorar la metodología de la lectura y memorización del Corán lo que le facilitó la labor y le permitió enseñar a varias generaciones de niños que lograron memorizar el Corán.

(30) Es autor de un libro manuscrito inédito titulado *Tārīx at-Trārza*.

conocido como Muḥammad b. Bāggā)[31], Muḥammad b. al-Ḥimmīh que, después de finalizar sus estudios en esta *maḥaḍra*, logró incorporarse al sistema de enseñanza moderna y formarse como profesor en la Escuela Normal de Nuakchot, en los años setenta del siglo pasado, etc.

4. Las características de la *maḥaḍra*

Los niños de los campamentos de beduinos mauritanos empezaban los estudios hacia la edad de los cuatro años. Las primeras maestras solían ser las madres o abuelas que les enseñaban a leer y a escribir[32] y después se les iniciaba en los estudios del Corán empezando por memorizarlo. Para este aprendizaje, se usaba *lawḥ* (pl. *alwāḥ*) "tablilla" en el que los niños escribían con una tinta[33] especial elaborada para este fin. Cada niño escribía diariamente una parte del texto coránico equivalente a un folio manuscrito y procedía a su memorización mediante su repetición. Esta actividad memorística le proporcionaba al alumno la asimilación e interiorización de todas las estructuras morfosintácticas de la lengua árabe. Posteriormente, se le explicaba todo el texto coránico adquiriendo de esta forma un buen conocimiento del léxico y de la fraseología árabe.

Cuando el niño había aprendido de memoria el Corán[34], podía entrar en la *maḥaḍra* para empezar sus estudios cuyo programa dependería de la especialización de la *maḥaḍra* que a su vez dependía de la del del *mṛābiṭ*[35]*šayx al-maḥaẓra* "maestro de la *maḥaḍra*".

Algunas *maḥaḍra*s ofrecían una formación general compuesta de materias básicas lo que permitía una posterior especialización en otras *maḥaḍra*s de

(31) V. Ould Mohamed Baba, A. S. 2005. "Lə-ġnä, poesía popular en ḥassāniyya", *EDNA*, 9, p. 216, n. 91.

(32) Dado el papel que tenían en la formación de las generaciones, las niñas estudiaban junto con los niños y las adolescentes seguían los estudios en las *maḥaḍra*s de sus familiares más allegados.

(33) La tinta negra se elaboraba con carbón y goma arábiga macerados en agua.

(34) El estudio del Corán era la base de toda la enseñanza y el eje entorno al cual se establecían los programas. Los niños lo aprendían de memoria desde su más tierna infancia y posteriormente continúan estudiando las ciencias auxiliares que permiten su completa comprensión y su recitación según las normas establecidas.

(35) Aunque se puede usar a veces *šayx al-maḥaḍra*, lo normal es el empleo de *mṛābiṭ* dado que la palabra *šayx* se emplea generalmente para referirse a *šayx ṭarīqa* "guía espiritual", especialmente de la Qādiriyya, la más frecuente en Mauritania.

rango superior donde el *mṛābiṭ* impartía una enseñanza especializada y avanzada.

Aunque cada *maḥaḍra* tenía su metodología y sus peculiaridades, todas ellas compartían un número de características entre las que señalamos las siguientes:

4.1. Debido a que la vida nómada era un eterno vaivén que no permitía tener grandes bibliotecas sino lo imprescindible, la *maḥaḍra* era austera y suplía la falta de medios por una enseñanza memorística.

4.2. Siendo una obra piadosa, el sistema de las *maḥaẓra*s era abierto y gratuito; a ningún estudiante se le podía privar de estudiar en estas escuelas o de asistir a una clase.

4.3. No había límite de edad para iniciar o acabar los estudios. Los alumnos empezaban la *maḥaẓra* cuando finalizaban la memorización del alcorán y la edad media de inicio se situaba entre los diez y los catorce años y la finalización hacia los 20.

4.4. Las niñas, al igual que los niños, seguían los mismos estudios, aunque, a diferencia de éstos, no viajaban a otras *maḥaḍra*s sino que se quedaban en su campamento y estudiaban con sus familiares más allegados. Las fuentes nos han conservado algunos nombres de mujeres que, además de enseñar el Corán, destacaron en varias ramas del conocimiento y escribieron obras.

4.5. Los estudiantes descansaban solamente los jueves, viernes y los días de fiesta religiosa.

4.6. La duración de los estudios dependía únicamente de la voluntad de los estudiantes que eran quienes ponían fin a éstos. El estudiante había terminado sus estudios cuando el maestro le examinaba y él demostraba que había asimilado las enseñanzas y que tenía memorizados todos los textos básicos y sus explicaciones, entonces le daba una *iǧāza* "título académico".

4.7. La gran extensión territorial de Mauritania favorece la existencia de diferencias regionales que se reflejaban en la metodología adoptada por las diferentes *maḥaḍra*s. Aḥmad b. al-ʾAmīn aš-Šinqīṭi en su *Al-Wasīṭ fī tarāǧim ʾudabāʾ Šinqīṭ* señalaba que las obras que se estudiaban en una *maḥaḍra* dependían de la situación geográfica de ésta. En la región del Ādrār[36] y

(36) Ādrār, región que abarca el Centro y Noreste de la Mauritania hasta la frontera argelina.

Tagānt[37], después de que el joven haya memorizado el alcorán, empzaba a estudiar al-Axḍarī, Ibn ʿĀšir, la ar-*Risāla*[38] y *Xalīl*[39]; en cambio, los habitantes de al-Gibla[40], empezaban con los estudios lingüísticos y gramaticales y con los diwānes de los poetas árabes clásicos, seguían con las obras de as-Sannūsī, para estudiar luego la gramática y *al-fiqh*[41]. Los maestros de las *maḥaḍra*s de al-Gibla empezaban por los estudios de la lengua árabe y literatura justificándolo en la necesidad del dominio de la lengua árabe como condición para realizar cualquier otro estudio. Un alfaquí[42] de esta región difundió una *fatwà* en la cual aseguraba que estudiar la lengua árabe, desde el punto de vista de la *šarīʿa*, es mejor que dedicarse a la oración[43].

4.8. Algunas *maḥaḍra*s se habían especializado en temas concretos como *al-fiqh*, *al-luġa*, *aš-šiʿr*, etc., convirtiéndose así en unas escuelas especializadas o facultades. A estas *maḥaḍra*s acudían los estudiantes que habían obtenido alguna *iǧāza* y querían profundizar en la misma materia o especializarse en otras.

4.9. La *maḥaḍra* ha sido la encargada de conservar los manuscritos, de copiarlos y difundirlos.

Al escriba, personaje muy importante en la cultura mauritana, se le llamaba *naqqāl* (pl. *naqqālīn*). Cada *maḥaḍra* tenía varios *naqqālīn* que copiaban las obras para los profesores y para otras personas que lo solicitaban, a cambio de un pago que solía ser uno o varios camellos según el valor de la obra y el tiempo que se tardara en terminar el manuscrito. Se usaba la tinta roja para los títulos y los capítulos y en las glosas al margen de las obras, mientras que el texto principal aparecía en color negro. Los manuscritos se conservaban en folios sueltos en un tipo de tapa especial hecha de cuero reforzado llamado *Tagadrīt*[44]. En cuanto al tipo de escritura que existía en Mauritania, es obviamente magrebí, aunque, según Wuld Ḥāmidun, se parecía mucho más a la escritura andalusí que a cualquier otra. Comparte con la escritura magrebí la *fāʾ*

---

(37) Tagānt, provincia que abarca el Este de Mauritania.
(38) V. *infra*.
(39) V. *infra*.
(40) Región correspondiente a las actuales Wilāyas de Trārza y Brākna (Suroeste de Mauritania).
(41) V. Aḥmad al-ʾAmīn aš-Šinqīṭī *Al-Wasīṭ fī tarāǧim ʾudabāʾ Šinqīṭ*, p. 518.
(42) Se trata de Muḥammaḏin Fāl Wuld Muttāli (muerto en 1287 h. = 1870).
(43) Aunque el mismo aclaró que se trataba de oraciones *nawāfil* "supererogatoria".
(44) Voz ṣanhāǧa que significa cubierta de libro.

con el punto abajo, la *qāf* con el punto encima y algunas características como el trazo de la *yāʾ* final.

5. Los *barāmiǧ* (“programas”) de la *maḥaḍra*

Sabemos a través de varios autores(45) cuales eran los libros que se estudiaban en las *maḥaḍra*s. El erudito aš-Šayx Sīdi Muḥammäd al-Kuntī en su obra *Kitāb aṭṭarāʾif wattalāʾid*(46) nos menciona las obras que se estudiaban en la *maḥaḍra* de su padre aš-äyx Sīdi al-Muxtār al-Kuntī que son, entre otras, *al-muqaddima*(47) de Ibn ʾĀgarrūm; *al-Xulāṣa* y *al-Kāfiyya* ambas de Ibn Mālik(48); *al-Farīda* y *ʿUqūd al-ǧumān* ambas de as-Suyūṭī(49); *Ṣahīḥ* al-Buxari; *Ṣahīḥ* Muslim, *al-Muwaṭṭaʾ*del Imām Mālik; *aš-Šifāʾ* del Qādī ʿIyyād; *ar-Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī; *al-Muxtaṣar* de Xalīl(50).

Los programas contenían las siguientes materias:

- *Al-qirāʾāt*: Las siete lecturas coránicas eran obligatorias para todo *ḥāfiẓ* “que sabe el Corán de memoria” para lo cualse estudiaba *Aḥkām at-taǧwīd* “reglas para la correcta recitación coránica tradicional” entre otras. Hay varios autores mauritanos(51) que escribieron obras acerca de *at-taǧwīd*(52).

- *At-tafsīr*: “exégesis coránica”: se estudiaban las obras *Tafsīr* Ibn ʿAṭiyya; *aḏ-ḏahab al-ʾibrīz*(53), *an-Nāsix w-al-mansūx*(54).

- *Al-fiqh*: La obra más estudiada era *al-Muxtaṣar* de Xalīl Ibn Isḥaq al-miṣrī. Los estudiantes lo memorizaban igual que el texto del alcorán; la *Risāla*

---

(45) V. Aḥamad al-ʾAmīn aš-Šinqīṭī *Al-Wasīṭ fī tarāǧim ʾudabāʾ Šinqīṭ* publicada en El Cairo, 1911; aš-šäyx Sīdi Muḥammäd al-Kuntī, *Kitābaṭtarāʾif wattalāid* editado por ʿĀbidīn ibnBāba Aḥmad ibn Ḥamma al-Amīn, *v. infra*.

(46) V. ʿĀbidīn ibn Bāba Aḥmad ibn Ḥamma al-Amīn, (ed.) *Kitāb aṭtarāʾif wattalāid*, Nouakchott, 1994.

(47) Obra gramatical de gran difusión en todo el Magreb donde se sigue enseñando en los *kuttāb* e incluso en algunas escuelas del sistema de enseñanza moderno.

(48) Muḥammad Ibn Mālik al-Andalusʾī al-Ǧayānī (m. 637 H = 1239).

(49) Ǧalāl ad-Dīn ʿAbl Arraḥmān as-Suyūṭī (m. 911 h. =1505).

(50) Xalīl Ibn Isḥāq ibn Mūsà al-miṣrī (m. 767 h. = 1365 d. C.), autor de *Muxtaṣar* Xalīl (obra de *fiqh*), llamado *Xalīl* entre los estudiantes de la *maḥaḍra*s mauritanas.

(51) V. Wuld Ḥāmidun, *ḥayāt mūrītānyā alǧuzʾ aṯ-ṯānī...*, p. 34.

(52) Citamos a modo de ejemplo, Aḥmad Wuld Muḥammad al-Ḥāǧī (muerto en 1251 h. = 1835) que escribió *Tuḥfat al-walīd fī ʾaḥkām at-taǧwīd*; *al-ǧawhara fī awqāf l-qurʾān* (obra sobre *al-waqf*); aṭ-Ṭālib ʿAbd Allāh al-ǧakanī escribió *al-mutašābih min kalimāt al-qurʾān*, etc.

(53) Su autor es Muḥammad ibn Saʿīd al-Yadālī (m. 1150 h. = 1737).

(54) Su autor es aš-Šayx Muamd al-Māmī al-Buxārī (m. 1281 h. = 1864).

de Abū Zayd al-Qayrawānī; *Murtaqà al-wuṣūl ilà ḍḍarūrī mina al-uṣūl* de Muḥammad Ibn ʿĀṣim al-Ġarnāṭī (m. 757 H / 1453 d. C.), etc. Los maestros de las *maḥāḍir* mauritanas preferían completar la enseñaza mediante actividades prácticas basadas en las cuestiones prácticas que ofrecían las recopilaciones de *nawāzil*.

- *An-naḥw* "gramática": En los estudios de gramática(55), el programa incluía la *Alfiyya* de Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Mālik an-Naḥwī (672 H. = 1273)(56). Gramático andalusí, autor de numerosas obras. Esta obra se estudiaba gracias a una explicación hecha por el autor mauritano al-Muxtār ibn Būna al-ğakanī (m. 1080 H. = 1670) y sus anotaciones, o lo que se ha llamado "al-Ğāmiʿ" o "al-Iḥmirār". También se estudiaba la *Lāmiyyat al-afʿāl* (morfología verbal) de Ibn Mālik al-Andalusī al-Ğayyānī(57) junto con el *Naẓm* de Ibn Āğarrūm llamado también *al-Āğarrūmiyya*, etc.

- Literatura: En primer lugar, se estudiaban las *Muʿallaqāt*, para cuya explicación se usaba *Šarḥ dīwān aššuʿarāʾ assitta* de Yūsuf ibn Sulaymān ibn ʿĪsà aš-Šantamarī (m. 476 H. = 1084) y *Nubḏah min šarḥ dīwān ʾImriʾi l-Qays* del mismo autor.

6. Breve léxico relativo a la *maḥaḍra*.

Aunque los maestros de las *maḥaḍra*s procuraban hablan siempre en árabe clásico para dar buen ejemplo a sus discípulos, existía un número importante de palabras de origen dialectal que se usaban y que necesitan ser aclaradas. Hemos seleccionado algunas a modo de ejemplo en el breve léxico siguiente:

- *mṛābəṭ*: el profesor.
- *mṛābəṭ maššì* / *gaddam*: "profesor ¡empieza!"(58): Categoría de profesores

---

(55) Se debe indicar que los mauritanos, en el tema gramatical eran partidarios de la Escuela de Basora.

(56) Este autor andalusí oriundo de Jaén fue un gramático de reconocido prestigio y autor de varias obras gramaticales, emigró a Damasco donde murió en el año 672 H. = 1273. Entre sus obras *al-ʾAlfiyya, Tashīl al-fawāʾid, aḍ-Ḍarb fī maʿrifat lisān al-ʿarab, al-Kāfiyya aš-šāfiyya, lāmiyyat al-afʿāl, ʿUddat al-ḥāfiẓ wa-ʿumdat al-lāfiẓ, Īğāz at-taʿrīf, Šawāhid at-tawḍīḥ, Sabk al-manẓūm wa-fakk al-maxtūm, Ikmāl al-iʿlām bi-muṯallaṯ al-kalām, Tuḥfat al-mawdūd fī-l-maqṣūr wa-l-mamdūd, al-Iʿtiḍād fī-l-farq bayna aẓ-ẓāʾ wa-ḍ-ḍād*.

(57) V. *supra*.

(58) Esta es la expresión que usaban los maestros de estas escuelas, los cuales no preguntaban a los alumnos que venían a estudiar, les decían: *maššì*: "¡Empieza! (a leer el texto que vas a estudiar)". Se trata pues de las escuelas más prestigiosas dado que sus maestros tenían unos

que poseían fama de tener un saber enciclopédico; estos profesores no necesitaban saber de antemano qué estudios querían emprender sus nuevos alumnos, de manera que cuando llegaba un nuevo alumno, le decían: ¡Empieza (a leer el texto que va a estudiar) y ellos se lo explicaban".

- *mṛābəṭ mā iṛədd lawḥ*: "Maestro que no rechaza (enseñar) ningún *lawḥ* (= materia)".

- *tˀabbad / yitˀabbad* : Se aplica al estudiante que no posee medios para sufragar sus gastos. El maestro de la *maḥaḍra* suele ayudarlo.

- *tlāmīd*: (plural de *talmīdi*) "estudiantes".

- *xaymət ət-tlāmīd*: "la jayma de los estudiantes".

- *lawḥ*: tabla donde se escribía el texto que se iba a estudiar.

- *samġa*: tinta especial que se usaba para escribir sobre *al-lawḥ*. Se preparaba con carbón machacado, goma arábiga y agua, y se borraba con agua.

Existía también una tinta para escribir sobre el papel. La más usada era la de color negro y para elaborarla, se ponía hierro, curtiente y goma arábiga en un caldero durante dos días en los que se le daba vueltas de cuando en cuando. La tinta de color rojo se hacía con almagre, goma arábiga y agua. La de color amarillo, se elaboraba con hojas del árbol *tikitfīt* (*Combretum glutinosum*)(59).

- *qlam*: "cálamo": Suele ser hecho del tallo de la planta *muṛukbä* (*panicum turgidum*) de 10 a15 cm de largo.

- *iǧāza*: Título que el maestro daba al discípulo para certificar los estudios que había seguido.

- *dawla*: Grupo de estudiantes que recibían la misma lección (= clase).

- *ṛāḥla*: Grupo de estudiantes que estudiaban la misma materia.

- *zarg*: Concurso en el que participaban los estudiantes para demostrar sus conocimientos y solía consistir en analizar morfológica y sintácticamente unos versos; contestar a preguntas prácticas sobre conocimientos de *fiqh*, etc.

- *ṣuṛāt*: El alcorán aprendido.

- *iṭayyab ṣuṛātu*: Perfeccionar la memorización del alcorán.

- *ṣuṛāt niyyīn*: Texto coránico que no ha sido memorizado bien.

- *gamka*/ *igamki* (en Trārzä) o *dämkä*/ *idämki* (en Tagānt): Aprender a leer.

- *təgədrīt* es un tipo de encuadernación rústica para guardar los libros que no

---

saberes enciclopédicos y enseñaban cualquier materia (*an-naḥwu*, *al-fiqh*, etc.).

(59) V."Los fitónimos más frecuentes en el dialecto ḥassāniyya", *Anaquel de Estudios Árabes* nº 17 (2006), p. 179.

iban cosidos. La confeccionaban las mujeres de la casta de los herreros; los folios del libro se colocaban ordenados dentro de la *təgədrīt*. Esta encuadernación no llevaba el título del libro pero se confeccionaba según el formato del papel del manuscrito.

- *qif*: "párrafo".

- *xatma*:Cuando el estudiante de alcorán memoriza una cuarta parte del texto; hacía un dibujo en su *lawḥ* y recorría el campamento recogiendo regalos que le ofrecían los habitantes como ayuda para el estudio.

- *ḥanna ayd-u*, cuando el estudiante de alcorán lo había memorizado enteramente, tiñía su mano con alheña, lo que significa que ya es un *ḥāfiẓ*.

7. Conclusiones

Las *maḥaḍra*s iniciaron desde hace varios siglos una cadena de transmisión del saber que llega hasta nuestros días. Dadas todas las características que se han citado, podemos decir que estas *maḥaḍra*sconstituyen unas instituciones originales que han sabido fomentar el estudio y difundir el conocimiento sin ánimo de lucro y en unas condiciones difíciles. Su carácter flexible debido a la inexistencia de limitación en cuanto a la edad, ni en cuanto al tiempo de permanencia, ni en al tipo de enseñanzas, etc. las ha otorgado un alto grado de eficacia. A estas *maḥaḍra*s acudían estudiantes de todos los rincones de Mauritania, los cuales después de conseguir los conocimientos suficientes, volvían a sus regiones de origen y formaban a su vez escuelas nómadas como la *maḥadra* de Tandġa, la de los Banū Yiddin Yaʿqūb (Idawd Nyuʿqub), la deWlād Tvaġa Ḥayballa, la de al-Midliš, la de Ahl Muḥammad Sālim, etc. Recibían asimismo estudiantes de los países africanos vecinos que crearon a su vez unas escuelas en sus respectivos países. Esta institución de la sociedad nómada formó a los maestros mauritanos que divulgaron el Islam, la lengua y la cultura árabes en África negra, especialmente en Senegal, Malí, Guinea Konakri, Gambia, etc.

Bibliografía

AŠ-ŠINQĪṬĪ. A. b. al-A. 1911. *Al-wasīṭ fī tarāğim ʾudabāʾ Šinqīṭ*. El Cairo.

FERRANDO, I. / SÁNCHEZ J.J. (edts.) 2003. *Aida 5th Conference Proceedings*.

LECOURTOIS, A. 1979. *Étude expérimentale sur l'enseignement traditionnel en Mauritanie*, París.

Mauritania, ciudades y manuscritos, IHAC, Madrid, 1981.

al-Mawkib aṯ-ṯaqāfī nº 9/10 (1997).

MISKE, A.-B 1970. *Al Wasît tableau de la Mauritanie au début du XXè siècle*. París

AN-NAḤWI, al-Xalīl, 1987. *Bilād Šinqīṭ al-manāra wa-r-ribāṭ*. Túnez.

OULD HAMIDOUN, M. 1952. *Précis sur la Mauritanie*. Saint-Louis.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 1998. "Äṣl əl-Biðān: Textos de Məḏḏärəḏrä (Mauritania)". *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 3, 163-201.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2003. "Emprunts du dialecte ḥassāniyyä à la langue française". En Ferrando, I. / Sánchez J.J. (edts.). *Aida 5th Conference Proceedings*, pp. 61-74.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2005. "Lə-ġnä, poesía popular en ḥassāniyya", *EDNA*, 9, 205- 231.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. 2006. "Los fitónimos más frecuentes en el dialecto ḥassāniyya", *Anaquel de Estudios Árabes* nº 17, 173-187.

OULD MOHAMED BABA, E. 1984. *La société beïdane face à la colonisation française*. Nouakchott

WULD ISMĀʿĪL, I. 1997. *Tarāğim al-ʾaʿlām al-mūritāniyyīn al-ğuzʾ al-ʾawwal*. Nouakcott.

WULD BAZAYD, S. M. 1996. *Mağmaʿ al-muʾallifīn fī l-qiṭr aš-šinqīṭi*. Sūsa.

WULD ḤĀMIDUN, M. 1990. *Ḥayāt mūrītānyā al-ğuzʾu ṯ-ṯānī*, Túnez.

WULD SAʿD, M. al-M. 1993. *Ḥarb šurbubba aw azmatu l-qarn as-sābiʿ ʿašar fī l-ğanūb al-ġarbī al-mūrītānī*, Nouakchott.

L'APPORT DES SOURCES IBADITES À LA TOPONYMIE MÉDIÉVALE DU NAFZĀWA (SUD TUNISIEN)

Virginie **PREVOST***
Université Libre de Bruxelles

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 361-377

Resumen: El presente artículo estudia la toponimia de Nafzāwa durante la Edad Media y compara las informaciones que dan los geógrafos árabes y los textos ibadíes. Las capitales regionales de Bašrī y Ṭurra están doblemente documentadas, y los historiadores ibadíes añaden algunos nombres de pueblos y expresiones originales para designar Nafzāwa.

Palabras clave: Nafzāwa, Ǧarīd, textos medievales, Ibāḍiyya, Bašrī, Ṭurra.

Abstract: This article focuses on the toponymy of Nafzāwa during the Middle Ages and compares the informations given by the Arab geographers and by the Ibāḍī sources. If the regional capitals, Bašrī and Ṭurra, are doubly documented, the Ibāḍī chroniclers add several names of villages and original expressions to refer to Nafzāwa.

Keywords: Nafzāwa, Ǧarīd, medieval texts, Ibāḍiyya, Bašrī, Ṭurra.

ملخص البحث: يدرس هذا المقال موقع نفزاوة خلال العصر الوسيط، كما يقارن بين المعلومات التي قدمها الجغرافيون العرب عن هذا الموقع وبين النصوص الإباضية. وإذا كانت العواصم الجهوية لبشري وطرة قد عرفت توثيقا مضاعفا فإن المؤرخين الإباضيين قد أضافوا بعض أسماء الحواضر وكذا بعض التعابير الأصيلة للإشارة إلى نفزاوة.

كلمات مفاتيح: نفزاوة، نصوص من العصر الوسيط، الإباضية، بشري

---

* virginie.prevost@skynet.be

Le Nafzāwa s'étend au sud de la vaste sebkha connue sous le nom de chott el-Djérid. Il est formé principalement de deux presqu'îles qui s'avancent dans cette sebkha. La presqu'île orientale était appelée anciennement *bilād al-Farˁūn*, le pays des pharaons(1) ; elle ne comporte aujourd'hui plus aucun village. Les nombreuses localités sont éparpillées dans la presqu'île occidentale et au sud de celle-ci. L'appellation Nafzāwa, attestée depuis la conquête arabe et provenant de la tribu éponyme, n'a pas varié au cours des siècles. Deux prononciations existent pour ce terme : Nifzāwa et Nafzāwa(2).

Si les oasis du nord de la sebkha sont largement décrites dans les sources médiévales, il n'en va pas de même des oasis du Nafzāwa qui, malgré leur rôle important dans l'histoire de la région(3), n'ont jamais suscité un intérêt équivalent. Elles ont certainement pâti d'être situées derrière la barrière de la sebkha, dont la traversée périlleuse décourageait de nombreux voyageurs, et cet accès plus difficile est sans doute la cause principale de leur relatif isolement. Le prestige des deux plus importantes oasis du Djérid, Tozeur et Nefta, a également dû faire de l'ombre à leurs voisines du sud. À l'heure actuelle encore, alors que le Djérid connaît un développement touristique très important, le Nafzāwa reste en retrait. Les sources ibadites témoignent de cette disparité en n'accordant que peu de place à cette région qui a pourtant fait très rapidement partie des territoires acquis au ḫāriǧisme. Il nous a semblé intéressant, malgré la rareté des toponymes mentionnés, de les répertorier et d'étudier dans quelle mesure ils pouvaient contribuer à notre connaissance de la géographie du Sud tunisien au Moyen Âge.

Bašrī

Aujourd'hui simple bourgade, Bašrī a joué un rôle important pendant tout le Moyen Âge. À la fin du IXe siècle déjà, elle est la ville principale du Nafzāwa

(1) Peyras et Trousset, « Le lac Tritonis », p. 174. Al-Tiǧānī, p. 142, évoque des dattiers que les habitants de la région nomment « dattiers de Pharaon » car ils pensent que c'est lui qui les a plantés.

(2) Al-Tiǧānī, p. 143.

(3) Voir Prevost, *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien*, pp. 15-313, sur l'histoire du Sud tunisien de la conquête arabe au XIIIe siècle.

et le lieu de résidence des *ʿāmil*[4]. Elle est signalée ensuite par de nombreux géographes qui adoptent pour la désigner des orthographes diverses proches de son nom actuel ou des dénominations totalement différentes. Ainsi al-Bakrī l'évoque sous le nom de Madīnat Nafzāwa, où *madīna* a certainement le sens de chef-lieu, et lui associe l'importante source appelée Tāwarġā en langue berbère, source dont on ne peut atteindre le fond[5]. Le *Kitāb al-Istibṣār* mentionne Bašrī à deux reprises, d'abord sous le nom de Bašrā, ensuite sous celui de Balad Nafzāwa, associé à la source Tāwarġā[6]. L'auteur décrit donc dans un premier temps la ville qu'il a visitée et qui porte le nom de Bašrā, puis rappelle la description qu'a donnée al-Bakrī de cette ville sous le nom de Madīnat Nafzāwa, qu'il transforme en Balad Nafzāwa. Dans les sources ibadites, elle apparaît plus simplement sous le nom de Bašrī, telle qu'on la connaît encore aujourd'hui. Abū Zakariyyāʾ évoque en effet la route de Bašrī, que l'on emprunte depuis le Nafzāwa pour gagner Taqyūs – l'actuelle Degache – de l'autre côté de la sebkha[7]. Selon Ibn al-Šabbāṭ (m. 1282), les deux villes les plus importantes du Nafzāwa sont Bašrī et Ṭurra ; c'est toujours le cas à l'époque d'al-Tiǧānī[8].

Ṭurra

Ṭurra, dont le nom ne désigne plus aujourd'hui qu'un emplacement face à une source, était bâtie tout près de l'actuelle Talmīn, sur les ruines de Turris Tamalleni, une vaste cité romaine dont la superficie englobait plusieurs des villages actuels[9]. C'est probablement al-Muqaddasī qui la mentionne pour la première fois sous la forme Ṭ.r.s, laquelle reprendrait la forme latine classique

(4) Al-Yaʿqūbī, p. 350, qui nomme la ville Biššara.

(5) Al-Bakrī, éd. p. 47 et trad. p. 101. Sur le terme *tāwarġā*, voir Meouak, « Retour sur la langue berbère », pp. 283-284. Pour plus de détails sur l'évocation de Bašrī par les géographes, voir Prevost, « Les itinéraires d'al-Idrīsī », pp. 360-361.

(6) *Kitāb al-Istibṣār*, pp. 157-158. C'est certainement Bašrī qu'al-Muqaddasī, p. 217, désigne par le terme Nafzāwa.

(7) Abū Zakariyyāʾ, p. 264. Sauf mention contraire, nous utilisons toujours l'édition d'Ayyūb. L'anecdote est reprise par al-Darǧīnī, p. 380.

(8) Al-Wazīr al-Sarrāǧ, I, p. 370 ; al-Tiǧānī, p. 142.

(9) Bédoucha, *« L'eau, l'amie du puissant »*, pp. 165-169. Sur l'évocation de Ṭurra chez les géographes, voir Prevost, « Les itinéraires d'al-Idrīsī », pp. 361-362. Sur Turris Tamalleni, voir Prevost, *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien*, pp. 21-22.

turris qui devait rester en usage parmi les classes cultivées de la société(10). Elle apparaît ensuite chez al-Bakrī sous le nom d'al-Madīna(11). Le *Kitāb al-Istibṣār* mentionne le nom de Ṭurra et évoque son rempart fortifié et sa riche palmeraie. Puis il signale une ville antique connue sous le nom d'al-Madīna, précisant qu'elle n'est pas habitée et qu'elle renferme de nombreuses ruines antiques(12). Ici, l'auteur différencie donc Ṭurra, la ville habitée précédemment décrite par al-Bakrī sous le nom d'al-Madīna, des ruines inhabitées. Ce site antique, qui était rattaché à Turris Tamalleni, est encore partiellement visible : ce sont les ruines nommées Henšīr Madīna(13). En 601/1204-1205, Ṭurra est assiégée et prise par les troupes almoravides dirigées par Yaḥyā ibn Ġāniya. Les soldats y commettent tant de massacres et de pillages que la ville est désertée par ses habitants, qui s'éparpillent dans le Nafzāwa(14). Al-Tiǧānī constate que sa *qaṣba* est en ruine et que seul demeure le rempart qui entourait la ville(15). Ṭurra connaît alors un long déclin mais, bien que fortement affaiblie, demeure attestée jusqu'à la fin du XVIIIe siècle(16).

Dans la première moitié du XIe siècle sans doute, al-Šammāḫī mentionne deux sœurs pieuses qui ont émigré de Ṭurra dans le but de parfaire leur religion : elles gagnent Taǧdīt au moment où les Lawāta qui habitaient Ṭurra redeviennent *ḥašwiyya,* c'est-à-dire mālikites. Par la suite, elles épousent ˁAbd al-Raḥīm ibn Abī Manṣūr et ˁAysā ibn Ibrāhīm(17). Ṭurra est également mentionnée dans les sources ibadites à l'époque d'Abū l-Rabīˁ Sulaymān ibn Yaḫlaf al-Mazātī (m. 471/1078-1079) : le *muqaddam* de Ṭurra, Abū ˁAlī, maltraite des *ˁazzāba* wahbites qui passent par chez lui. Ces derniers le mettent en garde mais il se

(10) Al-Muqaddasī, p. 217. Lewicki, « Une langue romane oubliée », pp. 456-457. Hassen, « Villages et habitations », p. 242, voit dans les toponymes dérivés de *turris* de petites fortifications rurales destinées au contrôle des routes et au guet, qui se seraient à l'occasion transformées en noyaux d'habitation.

(11) Al-Bakrī, éd. p. 47 et trad. pp. 101-102.

(12) *Kitāb al-Istibṣār*, pp. 157-158.

(13) Djelloul, *Les fortifications en Tunisie*, p. 20.

(14) Al-Tiǧānī, p. 147 et p. 356. Sur ces événements, voir Prevost, *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien*, pp. 274-277.

(15) Al-Tiǧānī, p. 142.

(16) Bédoucha, *« L'eau, l'amie du puissant »*, p. 165.

(17) Al-Šammāḫī, p. 741 et pp. 743-744. Il précise que cela se passe à l'époque d'Abū ˁAbd Allāh [Muḥammad ibn Bakr], qui est mort en 440/1048-1049. *Siyar al-mašāyiḫ*, p. 667, rapporte la même anecdote, sans donner d'indication sur l'époque à laquelle elle se déroule.

moque d’eux. Les *ˁazzāba* rapportent alors cette affaire aux cheikhs de Djerba, qui maudissent le dénommé Abū ˁAlī à un point tel qu’il en meurt[18] ! Abū ˁAlī n’est connu que par cette anecdote ; on sait simplement qu’en tant que *muqaddam* de Ṭurra, il dirigeait les ibadites de cette ville et qu’il était sans doute nukkārite, ce qui expliquerait son animosité envers les *ˁazzāba* wahbites. Le document nommé *Ḏikr asmāˀ baˁḍ šuyūḫ al-wahbiyya* (mention des noms de certains cheikhs wahbites), sans doute rédigé au plus tard vers le début du XIII[e] siècle par un auteur anonyme, cite trois notables ibadites qui figurent parmi les habitants de Ṭurra[19].

Talmīn

Le *Kitāb al-Istibṣār* est le premier texte qui évoque Aytimlīn, une ville fortifiée dotée de riches plantations[20]. Al-Ḥimyarī accorde une notice à cette ville qu’il nomme Tīm.līm.n[21]. L’actuelle Talmīn est située à proximité des ruines de Ṭurra sur le site de l’ancienne Turris Tamalleni. La désertion de Ṭurra en 601/1204-1205 a sans doute accéléré son développement[22]. À la fin du XIX[e] siècle, Léopold Baraban donne cette description de Talmīn : « Elle se compose de deux parties séparées : un vieux château en ruine, situé sur un monticule au sud de l’oasis (*Torra*), et la ville (*Telmine*), aussi à moitié ruinée, qui s’étage très pittoresquement sur un coteau rapide. Parmi les décombres, ou soutenant des murs délabrés, nous découvrons des débris de colonnes avec des chapiteaux d’une très belle architecture. »[23] Les sources ibadites que nous avons consultées ne mentionnent pas Talmīn.

Qbilī

Le *Uns al-muhağ wa-rawḍ al-furağ* d’al-Idrīsī donne, parmi les cités du

(18) *Siyar al-mašāyiḫ*, p. 740 ; al-Šammāḫī, p. 603. Al-Darğīnī, pp. 425-426, rapporte cette anecdote sans préciser que le village du Nafzāwa dans lequel elle a lieu est Ṭurra.

(19) *Ḏikr asmāˀ baˁḍ šuyūḫ al-wahbiyya*, p. 596. L’un d’entre eux, ˁAbd Allāh ibn ˁAysā ibn Ibrāhīm, pourrait être le fils d’une des émigrées de Ṭurra.

(20) *Kitāb al-Istibṣār*, p. 158. Son nom serait composé du terme berbère *ayt* / fils, suivi d’un nom proche du radical *m.l.l* / blanc, apparenté à Turris Tamalleni. Pellat, E.I.², s.v. Nafzāwa.

(21) Al-Ḥimyarī, p. 146.

(22) Bédoucha, *« L’eau, l’amie du puissant »*, p. 166, p. 171 et figure 3.

(23) Baraban, *À travers la Tunisie*, p. 65. Tissot, *Géographie comparée*, II, p. 702, indique que la mosquée de Talmīn semble avoir remplacé une basilique chrétienne.

Nafzāwa, la forme Q.b.lī que nous avons proposé d'identifier avec l'actuel chef-lieu du Nafzāwa, désormais orthographié Qbilī / Gbilī / Kébili et que les voyageurs français écrivaient Kebilli(24). Cette ancienne ville romaine porterait encore un nom chrétien, issu du latin *capella* / chapelle(25). Au milieu du XIXe siècle, Victor Guérin écrit que « Kebilli a dû succéder à une ville antique, car dans beaucoup de constructions des blocs et divers débris accusent évidemment une époque antérieure à celle de l'invasion arabe. Shaw et S. Grenville Temple croient devoir l'identifier avec l'ancienne Vepillium signalée par Ptolémée. »(26) Charles Tissot estime pour sa part qu'elle correspond à l'ancienne Ad Templum(27). Qbilī transparaît dans le nom d'un important personnage ibadite du VIIIe siècle, Abū Dāwūd al-Qibillī al-Nafzāwī, l'un des cinq *ḥamalat al-ˁilm* partis étudier la doctrine ibadite à Baṣra au milieu du VIIIe siècle(28). Le *Ḏikr asmāˀ baʻḍ šuyūḫ al-wahbiyya* mentionne plusieurs personnages qui appartiennent à la tribu des Qibilla(29). Les *Siyar al-mašāyiḫ* évoquent également un « bilād al-Q.b.la » qui pourrait désigner cette ville(30).

Faṭnāsa

Le terme Faṭnāsa désigne à la fois le village et la tribu éponyme, qui constitue une des branches des Mazāta. Cette tribu est déjà mentionnée à la fin du IXe siècle par Ibn Sallām(31). Plusieurs notables ibadites sont issus des Faṭnāsa, tels Abū Wīdran al-Faṭnāsī(32). Les descendants de cette tribu, portant toujours ce nom malgré leur complète arabisation, menaient une vie nomade

(24) Ducène, *L'Afrique dans le Uns al-muhaǧ*, éd. p. 34. Prevost, « Les itinéraires d'al-Idrīsī », p. 362.
(25) Lewicki, « Une langue romane oubliée », pp. 460-461.
(26) Guérin, *Voyage archéologique*, I, p. 241.
(27) Tissot, *Géographie comparée*, II, pp. 703-704.
(28) Abū Zakariyyāˀ, p. 58 ; *Ḏikr asmāˀ baˁḍ šuyūḫ al-wahbiyya*, p. 597 ; al-Darǧīnī, p. 19 ; al-Šammāḫī, p. 246 et p. 271.
(29) *Ḏikr asmāˀ baˁḍ šuyūḫ al-wahbiyya*, p. 597.
(30) *Siyar al-mašāyiḫ*, p. 580. C'est en tout cas l'opinion de Lewicki, « Une langue romane oubliée », pp. 460-461. Le personnage qui a rapporté l'anecdote associée à ce toponyme, Yūsuf ibn ˁAbd Allāh, apparaît chez al-Šammāḫī, p. 470 ; il vivait à la fin du Xe ou au début du XIe siècle.
(31) Ibn Sallām, p. 117.
(32) Al-Wisyānī, p. 377 ; *Ḏikr asmāˀ baˁḍ šuyūḫ al-wahbiyya*, p. 592, qui le classe parmi les notables issus des Mazāta.

dans la région de Ouargla à la fin du XIXe siècle[33].

Le toponyme est cité pour la première fois, semble-t-il, par Abū Zakariyyāʾ. Il rapporte que Sulaymān ibn ʿAbd Allāh ibn Š.k.r al-Faṭnāsī al-Mazātī a dit : « J'ai connu à Faṭnāsa – qui était à une tribu peu nombreuse des Mazāta – douze mosquées qui toutes étaient fréquentées, pratiquant l'appel à la prière, les sermons du vendredi et les assemblées [...]. Il n'y a plus là aujourd'hui une seule mosquée fréquentée, ce qui s'explique par la disparition du bien et des bienfaiteurs. » Cela se passait en 467/1074-1075[34]. Cette oasis comptait donc encore douze mosquées ibadites vers le milieu du XIe siècle. Les géographes médiévaux ne mentionnent pas le village. Al-ʿUdwānī cite une ville nommée Faṭnāsa dans le Zāb, d'où est originaire al-Hādif, l'ancêtre d'une des familles qui gouvernèrent Tozeur[35]. Dans cet esprit, Jean-Léon l'Africain cite *Fatnasa*, non comme toponyme, mais comme l'une des deux fractions qui habitent la ville de Tozeur[36]. Au milieu du XIXe siècle, Eugène Pellissier évoque « Fatnassa, sur le bord même du chot »[37]. À la même époque, Victor Guérin constate qu'il ne s'agit que d'un hameau d'une dizaine de maisons[38]. L'oasis de Faṭnāsa existe toujours ; elle est située à environ 6 km au nord-ouest de Bašrī, là où aboutit le *ṭarīq al-maḥalla*, la route désormais asphalté qui relie le Djérid au Nafzāwa en traversant la sebkha.

Al-Ḥarṯ

Le *Uns al-muhaǧ wa-rawḍ al-furaǧ* d'al-Idrīsī mentionne, parmi les quatre localités du Nafzāwa, un toponyme que nous avons proposé de lire al-Ḥarṯ, par rapprochement avec le village de Zāwiyat al-Ḥarṯ, qui n'est plus aujourd'hui qu'une toute petite oasis située au nord-est de Bašrī[39]. Les voyageurs français orthographient son nom de multiples façons[40]. Un second toponyme, Ḥart

(33) Lewicki, « Du nouveau sur la liste », p. 188.
(34) Abū Zakariyyāʾ, pp. 328-329.
(35) Al-ʿUdwānī, p. 197. Il existe également un djebel Faṭnāsa au nord-ouest de Gabès.
(36) Jean-Léon l'Africain, p. 443.
(37) Pellissier, *Description de la régence*, p. 146.
(38) Guérin, *Voyage archéologique*, I, p. 247.
(39) Ducène, *L'Afrique dans le Uns al-muhaǧ*, éd. p. 34. Prevost, « Les itinéraires d'al-Idrīsī », p. 362.
(40) Baraban, *À travers la Tunisie*, p. 81, la nomme « El-Ahart ». Pellissier, *Description de la régence*, p. 146, donne « Zaouiat-el-Ard ». Tissot, *Géographie comparée*, I, p. 115, parle de « Zaouïat el-Hart ». Duveyrier, *La Tunisie*, p. 113, l'appelle « Zaouiyet El-Harth ». Moreau,

Nafāta, intervient dans le *Ḏikr asmāʾ baʿḍ šuyūḫ al-wahbiyya*, lorsqu'il est question des territoires dépendant des imams rustumides de Tāhart. L'imam ʿAbd al-Wahhāb (*ca* 784-823) avait pour *ʿāmil* au Nafzāwa un certain Muḥammad ibn Isḥāq al-Ḫazarī(41). Sous le règne de son successeur, l'imam Aflaḥ (*ca* 823-871), c'est Miyyāl ibn Yūsuf al-Lawātī qui est le *ʿāmil* pour le Nafzāwa et Ḥart Nafāta (*ʿalā Nafzāwa wa-Ḥart Nafāta*)(42). Il semble ainsi que le territoire contrôlé par le gouverneur rustumide dans cette région s'est étendu d'un règne à l'autre. Il nous paraît très probable que tous ces toponymes sont liés : si notre supposition est exacte, al-Ḥarṯ d'al-Idrīsī ferait donc la transition entre la région nommée Ḥart Nafāta au IXe siècle et l'actuelle Zāwiyat al-Ḥarṯ, qui représenterait un point précis dans la région que couvrait manifestement Ḥart Nafāta, et dont on ne peut imaginer l'étendue(43).

Tīn Zāǧ

Il est question du Nafzāwa à propos des événements qui ont suivi la défaite des ibadites à Mānū en 896 face à l'émir aġlabide Ibrāhīm II. Alors que ce dernier venait de massacrer les ibadites à Qanṭrāra dans le Djérid, il fut informé de ce qu'il y avait encore au Nafzāwa un savant et juriste ibadite nommé Abū Bakr Yūsuf al-Nafūsī. Ibrāhīm II y envoya des émissaires qui capturèrent le savant. Ce dernier obtint de pouvoir prier et invoqua Allāh, qui fit alors souffler une tempête. Ce vent violent sépara Abū Bakr des émissaires aġlabides et lui permit de s'enfuir avec son fils jusqu'à son refuge (*maʾwāhu*)(44). Cette version tirée d'Abū Zakariyyāʾ ne précise aucun toponyme, contrairement à l'édition de ce texte qu'a donnée Ismāʿīl al-ʿArabī, qui note que c'est à Tīz Zāǧ que les émissaires s'emparèrent d'Abū Bakr(45). Al-Darǧīnī dit quant à lui

« Des lacs de sel aux chaos de sable », p. 36, dit « Zaouïet el-Harts ». Il s'agit bien en réalité de Zāwiyat al-Ḥarṯ, tel que le confirme Ben Jaafar, *Les noms de lieux de Tunisie*, p. 251.

(41) *Ḏikr asmāʾ baʿḍ šuyūḫ al-wahbiyya*, p. 594 ; al-Šammāḫī, p. 339.

(42) *Ḏikr asmāʾ baʿḍ šuyūḫ al-wahbiyya*, p. 596. *Siyar al-mašāyiḫ*, pp. 519-520 et al-Šammāḫī, p. 339, mentionnent simplement le Nafzāwa.

(43) Pour Lewicki, « Les ibāḍites en Tunisie au moyen âge », p. 11, Ḥart Nafāta doit vraisemblablement être compris comme toute la plus occidentale des deux presqu'îles du nord du Nafzāwa, celle qui comporte l'actuel village.

(44) Abū Zakariyyāʾ, pp. 155-156. Al-Šammāḫī, p. 429, rapporte cette anecdote surnaturelle en le nommant Abū Bakr ibn Yūsuf al-Nafūsī et, p. 426, évoque simplement le massacre des habitants du Nafzāwa par l'armée aġlabide.

(45) Abū Zakariyyāʾ, éd. al-ʿArabī, p. 105. L'éditeur suggère, p. 108, n. 8, la forme Tīzī Zāǧ.

« Tīzāǧ, un des villages [du Nafzāwa] »[46]. Le *Ḏikr asmāʾ baʿḍ šuyūḫ al-wahbiyya* mentionne Abū Bakr ibn Yūsuf, un des habitants de Tinraḥ, qu'il faut sans doute lire Tīn Zāǧ[47]. Les *Siyar al-mašāyiḫ* évoquent, dans le cadre d'un rêve, la mosquée du village de « Tīn Zāǧ au Nafzāwa »[48]. C'est sans doute ce texte qui note la forme correcte. Ce village ne doit pas être confondu avec celui de Tīn Ḍaǧ, qui se trouve dans le djebel Nafūsa[49].

Tināwata et ses villages

L'édition d'Abū Zakariyyāʾ par Ismāʿīl al-ʿArabī donne un autre élément intéressant : dans sa fuite, plutôt que de rejoindre son refuge, Abū Bakr se rend à Tināwatah (*sic*)[50]. Al-Darǧīnī affirme qu'il rejoint [les] Tināwata, « les habitants du village du Nafzāwa connu sous le nom de Šayṭān »[51]. Le document *Ḏikr asmāʾ baʿḍ šuyūḫ al-wahbiyya* comporte un court passage intitulé *Tasmiya šuyūḫ Tināwata* dont voici la traduction :

> « Liste des cheikhs des Tināwata : Abū l-Munīb Ismāʿīl ibn Darrār al-Ġadāmisī, Abū ʿAmr son fils, Muḥammad son fils et Ayyūb le fils de Muḥammad, Ismāʿīl ibn ʿAlī et Sulaymān ibn Ayyūb, ce sont des descendants d'Ibn ʿAmr. Ils sont de Šaṭyān. Yūsuf ibn Muḥammad, Ismāʿīl le fils de Yūsuf, Abū Yaʿqūb le fils d'Ismāʿīl et Abū ʿAmmār le fils d'Abū Yaʿqūb sont de Tāyaġlā. Ḥammū ibn al-Luʾluʾ, ʿAdal ibn al-Luʾluʾ, Nūḥ ibn al-Manāsak [?] et ʿAbd Allāh ibn Ḥammū ibn al-Luʾluʾ. »[52]

(46) Al-Darǧīnī, p. 91.
(47) °*Ḏikr asmāʾ baʿḍ šuyūḫ al-wahbiyya*, p. 591. Voir aussi l'édition du texte dans Lewicki, « Ibāḍitica, 1 », p. 95.
(48) *Siyar al-mašāyiḫ*, p. 725. Al-Darǧīnī, p. 444, rapporte la même anecdote en écrivant « Tinzāǧ, un des villages du Nafzāwa ». Al-Šammāḫī, p. 617, la raconte également, mais n'évoque que le Nafzāwa.
(49) *Siyar al-mašāyiḫ*, p. 546. Lewicki, « Ibāḍitica, 1 », p. 107, le situe dans le voisinage immédiat de Temezdā. Sur Tinzaǧ / Tīn Ḍaǧ, voir Lewicki, *Études ibāḍites nord-africaines*, p. 91 et pp. 118-119.
(50) Abū Zakariyyāʾ, éd. al-ʿArabī, p. 105. Nous avons adopté la vocalisation privilégiée par Lewicki, « Les ibāḍites en Tunisie au moyen âge », p. 11. Lewicki, « Ibāḍitica, 1 », p. 90, propose également de lire Tināwuta.
(51) Al-Darǧīnī, p. 91.
(52) *Ḏikr asmāʾ baʿḍ šuyūḫ al-wahbiyya*, p. 596.

Plusieurs cheikhs évoqués ci-dessus sont bien connus des sources :

-Ismāʿīl ibn Darrār al-Ġadāmisī est l'un des *ḥamalat al-ʿilm*, compagnon d'Abū Dāwūd al-Qibillī(53). Sa *nisba* laisse penser qu'une fraction des Tināwata était établie dans la ville de Ghadamès au VIIIe siècle.

-[Abū ʿAbd Allāh] Muḥammad ibn Abī ʿAmr al-Tināwatī est évoqué par al-Wisyānī, qui affirme qu'il est issu d'une grande famille ibadite du Nafzāwa de Tināwata(54). C'est sans doute le même personnage qu'on retrouve sous le nom d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Tām.r al-Tināwatī al-Nafzāwī(55).

-Les *Siyar al-mašāyiḫ* mentionnent le cheikh tināwatī Ismāʿīl ibn ʿAlī al-Nafzāwī de Tīn Bāmr qui a voyagé jusqu'à Ġāna, vraisemblablement au XIe siècle(56). Le toponyme Tīn Bāmr, qui n'apparaît manifestement que dans les *Siyar al-mašāyiḫ*, alors que le *Ḏikr asmāʾ baʿḍ šuyūḫ al-wahbiyya* lie Ismāʿīl ibn ʿAlī au village de Šaṭyān, désigne sans doute l'un des lieux d'implantation des descendants d'Abū ʿAmr dans le Nafzāwa(57).

-Sulaymān ibn Ayyūb ibn Muḥammad ibn Abī ʿAmr al-Tināwatī qui a vécu à Ouargla au XIe siècle, est connu pour avoir transmis de nombreux récits(58).

-[Abū Yaʿqūb] Yūsuf ibn Muḥammad al-Tināwatī, du XIe siècle, est l'arrière grand-père d'Abū ʿAmmār ʿAbd al-Kāfī(59).

-Abū Yaʿqūb [Yūsuf] ibn Ismāʿīl ibn Muḥammad al-Tināwatī, qui a également vécu à Ouargla au XIe siècle, est le père d'Abū ʿAmmār ʿAbd al-Kāfī et l'une des sources du chroniqueur Abū Zakariyyāʾ(60).

-Abū ʿAmmār ʿAbd al-Kāfī ibn Abī Yaʿqūb al-Tināwatī est l'un des plus

(53) Abū Zakariyyāʾ, p. 58 ; al-Darǧīnī, p. 19 ; al-Šammāḫī, p. 246 et p. 268.

(54) Al-Wisyānī, p. 331. Sur le Nafzāwa de Tināwata, voir infra.

(55) Abū Zakariyyāʾ, p. 307 ; *Siyar al-mašāyiḫ*, p. 574 et p. 599 (sous la forme Muḥammad Tām.r al-Tināwatī). Al-Šammāḫī, pp. 678-680, donne sa biographie et précise qu'à cette époque, les Banū Ḫazar étaient les princes (*umarāʾ*) du Nafzāwa. Voir aussi Bābāʿammī *et al.*, *Muʿǧam aʿlām al-ibāḍiyya*, p. 374.

(56) *Siyar al-mašāyiḫ*, pp. 687-689 ; al-Šammāḫī, pp. 690-691. Voir aussi Bābāʿammī *et al.*, *Muʿǧam aʿlām al-ibāḍiyya*, p. 57.

(57) Bāmr serait la forme berbère du nom Abū ʿAmr qui donne en arabe vulgaire Bā ʿAmr. Lewicki, « Quelques extraits inédits », p. 14 et p. 26.

(58) Bābāʿammī *et al.*, *Muʿǧam aʿlām al-ibāḍiyya*, p. 194.

(59) Al-Šammāḫī, pp. 710-711. Bābāʿammī *et al.*, *Muʿǧam aʿlām al-ibāḍiyya*, p. 491.

(60) Bābāʿammī *et al.*, *Muʿǧam aʿlām al-ibāḍiyya*, p. 484. Il est cité par Abū Zakariyyāʾ, p. 375 ; al-Šammāḫī, p. 710.

célèbres savants ibadites du XIIe siècle. Il vivait à Ouargla[61].

Al-Šammāḫī évoque simplement la tribu des [Banū] Tināwat, d'une part à propos de la famille d'Abū l-Munīb Ismāʿīl ibn Darrār al-Ġadāmisī, d'autre part au sujet de celle de Muḥammad ibn Abī ʿAmr al-Tināwatī[62]. Les Tināwata sont mentionnés en même temps que les Banū Īzmartan[63], appelés Banū Īzmartīn par Abū Zakariyyāʾ qui note qu'ils constituent l'un des éléments de la population du Nafzāwa[64].

L'extrait des *Ḏikr asmāʾ baʿḍ šuyūḫ al-wahbiyya* mentionne deux toponymes intéressants, Šaṭyān et Tāyaġlā. Il faut très certainement rapprocher Šaṭyān du « Šayṭān » évoqué par al-Darǧīnī, qui indique que c'est dans ce village du Nafzāwa que vivaient les Tināwata. Nous ne savons par contre absolument rien de Tāyaġlā, qui ne se trouvait d'ailleurs sans doute pas dans le Nafzāwa : la famille d'Abū ʿAmmār ʿAbd al-Kāfī étant fortement liée à Ouargla, où vivait une branche des Tināwata, il est probable que Tāyaġlā se trouvait dans cette région. Tadeusz Lewicki se demande même s'il ne s'agirait pas du nom d'une fraction des Tināwata, plutôt que d'un nom de lieu[65]. Une autre localité associée aux Tināwata se trouve dans la région de Ouargla : les *Siyar al-mašāyiḫ* évoquent en effet un *muṣallā* à Tināwata dans la palmeraie (*fī Tanāwata fī-l-ġāba*), *muṣallā* proche du village chez les Tināwata à Tīn Bā Māṭūs (*qarīb min al-balad ʿinda Tināwata fī Tīn Bā Māṭūs*)[66]. Notons que la troisième famille de Tināwata mentionnée dans le *Ḏikr asmāʾ baʿḍ šuyūḫ al-wahbiyya*, qui concerne les descendants d'al-Luʾluʾ, est également liée à la région de Ouargla et plus précisément à Tīn Bā Māṭūs[67].

Notons pour terminer que la tribu des Tināwata a donné son nom à une région : al-Wisyānī évoque en effet le *Nafzāwa min Tanāwata*[68], qui correspond sans doute à la partie du Nafzāwa habitée par cette tribu, partie que

(61) De nombreuses sources ibadites donnent sa biographie. Voir entre autres al-Darǧīnī, pp. 485-491 ; al-Šammāḫī, pp. 640-641.

(62) Al-Šammāḫī, p. 338 et pp. 751-752.

(63) *Siyar al-mašāyiḫ*, p. 574. Cette tribu, branche des Zanāta, était sœur des Banū Wargla. Lewicki, « Les ibāḍites en Tunisie au moyen âge », p. 11.

(64) Abū Zakariyyāʾ, p. 242.

(65) Lewicki, « Ibāḍitica, 1 », p. 90.

(66) *Siyar al-mašāyiḫ*, p. 612, qui évoque plus loin la mosquée de Tināwata.

(67) Voir entre autres Abū Zakariyyāʾ, pp. 234-235 et pp. 317-318 ; *Siyar al-mašāyiḫ*, p. 611 ; al-Šammāḫī, pp. 729-731.

(68) Al-Wisyānī, p. 331.

nous ne pouvons malheureusement pas situer plus précisément.

Al-Quṣūr

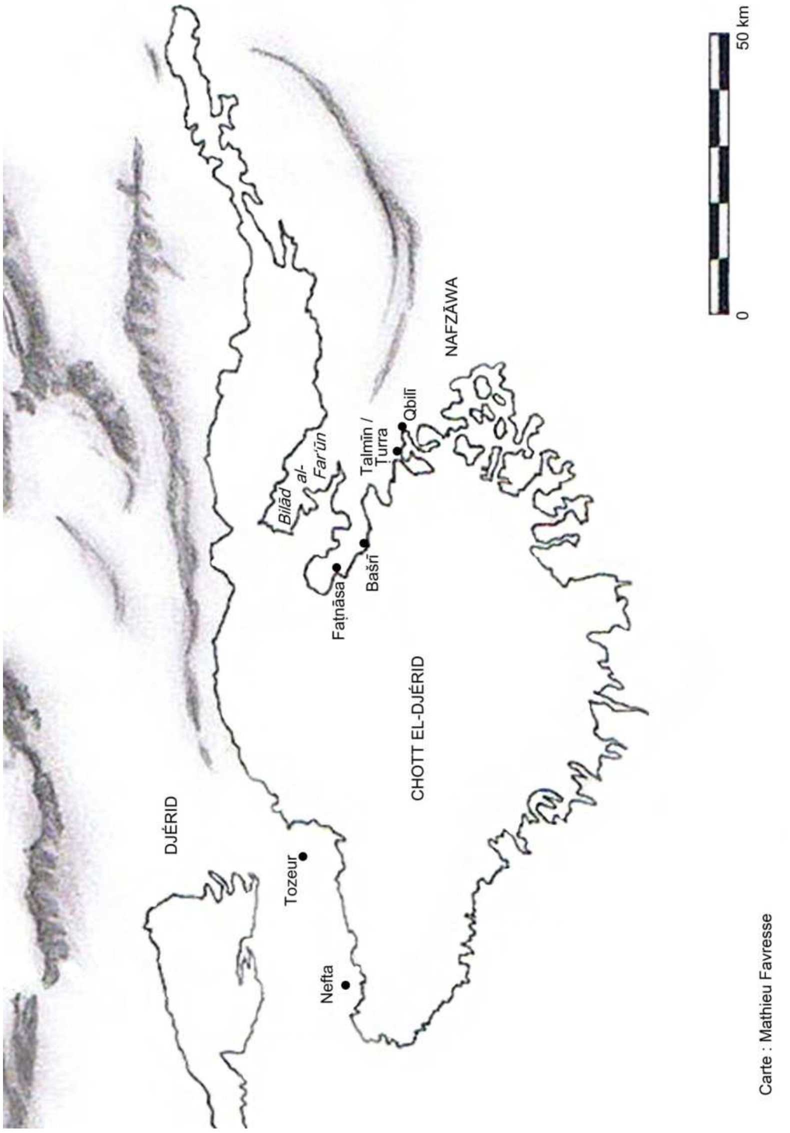
Un des chapitres du *Kitāb al-Siyar* d'al-Wisyānī s'intitule « Récits des habitants ibadites d'al-Quṣūr, c'est-à-dire Qaṣṭāliyya et Nafzāwa »(69). Qaṣṭāliyya, plus fréquemment appelée Qasṭīliya, correspond ici aux oasis du Djérid : al-Wisyānī évoque en effet la sebkha qui sépare cette région du Nafzāwa(70). L'origine du terme Qasṭīliya ne fait pas de doute. À l'époque romaine, les quatre localités principales du Djérid avaient le statut de *castellum*, qui s'appliquait tout à la fois à une ville secondaire dépendant d'une cité plus importante et à une bourgade fortifiée. Les nombreux vestiges de remparts antiques présents dans les oasis expliquent que le souvenir des *castella* ait perduré bien après l'époque romaine : les Arabes reprennent le nom latin pour créer le toponyme Qastīliya. Les ibadites interprètent également le terme *castella* et nomment la région al-Quṣūr / les villages fortifiés, ce qui montre bien qu'ils comprenaient le sens premier du mot latin(71). Il semble que cette expression soit utilisée dans les sources ibadites lorsqu'elles ne peuvent donner d'indications géographiques plus précises. Ainsi, les *Siyar al-mašāyiḫ* mentionnent que Tamlī al-Wisyānī faisait partie des habitants d'al-Quṣūr(72). Al-Wisyānī écrit qu'Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Muslim al-Dağmī, qui appartenait aux Nafūsa d'Amsannān, habitait à al-Quṣūr(73). Nous pensons que dans ce cas présent, le chroniqueur ibadite veut dire que ce personnage, lié à la colonie de Nafūsa installée à Amsannān dans le Djérid, vivait ailleurs, dans un endroit indéterminé du Djérid ou du Nafzāwa.

---

(69) Al-Wisyānī, p. 331.
(70) Al-Wisyānī, p. 334.
(71) Lewicki, « Une langue romane oubliée », p. 464 ; Prevost, « La Qasṭīliya médiévale », pp. 41-42.
(72) *Siyar al-mašāyiḫ*, p. 550. Même mention dans al-Šammāḫī, p. 602.
(73) Al-Wisyānī, p. 337.

Conclusion :

À l'issue de cet examen des textes, il s'avère que seules les deux anciennes « capitales » du Nafzāwa – Bašrī et Ṭurra – sont mentionnées distinctement à la fois dans les sources ibadites et sunnites. Talmīn n'est évoquée que par ces dernières. Le *Uns al-muhağ wa-rawḍ al-furağ* d'al-Idrīsī donne deux formes qui trouvent des correspondances chez les ibadites et que nous avons rapprochées des oasis actuelles de Qbilī et de Zāwiyat al-Ḥarṯ. Les sources ibadites mentionnent Faṭnāsa, toujours connue, et plusieurs localités que nous n'avons pas pu localiser : Tīn Zāğ, Tīn Bāmr et Šaṭyān/Šayṭān, ainsi que Tāyaġlā qui se trouvait probablement dans la région de Ouargla. Enfin, elles établissent le lien très fort qui existait entre le Nafzāwa et la tribu des Tināwata, à tel point qu'il était question d'un « Nafzāwa des Tināwata », et offrent avec l'expression « al-Quṣūr » un toponyme original, regroupant le Djérid et le Nafzāwa, dont on ne retrouve pas d'équivalent dans les sources sunnites.



Carte : Mathieu Favresse

BIBLIOGRAPHIE :

ABŪ ZAKARIYYĀˀ Yaḥyā ibn Abī Bakr al-Wārǧalānī, *Kitāb al-Sīra wa-aḫbār al-aˀimma*, éd. ˁAbd al-Raḥmān Ayyūb. Tunis, Al-dār al-tūnisiyya li-l-našr, 1985.

BĀBĀˁAMMĪ, Muḥammad ibn Mūsā *et al.*, *Muˁǧam aˁlām al-ibāḍiyya min al-qarn al-awwal al-hiǧrī ilā al-ˁaṣr al-ḥāḍir, qism al-Maġrib al-islāmī.* Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1999-2000. 2 vol.

AL-BAKRĪ, *Kitāb al-Muġrib fī ḏikr bilād Ifrīqiya wa-l-Maġrib wa-huwa ǧuzˀ min aǧzāˀ Kitāb al-masālik wa-l-mamālik ; Description de l'Afrique septentrionale par Abou-Obeïd-El-Bekri*, éd. trad. William Mac Guckin de Slane. Alger, 1911-1913 ; réimpr. Paris, Jean Maisonneuve, 1965.

BARABAN, Léopold, *À travers la Tunisie, études sur les oasis, les dunes, les forêts, la flore et la géologie*. Paris, J. Rothschild, 1887.

BÉDOUCHA, Geneviève, *« L'eau, l'amie du puissant ». Une communauté oasienne du Sud tunisien*. Paris, Éd. Archives Contemporaines, 1987.

BEN JAAFAR, Évelyne, *Les noms de lieux de Tunisie*. Tunis, Cahiers du C.E.R.E.S., 1985.

AL-DARǦĪNĪ Abū l-ˁAbbās Aḥmad ibn Saˁīd, *Kitāb Ṭabaqāt al-mašāˀiḫ bi-l-Maġrib*, éd. Ibrāhīm Ṭallāy. Constantine, Maṭbaˁat al-baˁṯ, 1974. 2 vol.

Ḏikr asmāˀ baˁḍ šuyūḫ al-wahbiyya, dans al-Šammāḫī, *Kitāb al-Siyar*, éd. lithographiée, Le Caire, 1301/1883-1884, pp. 588-598.

DJELLOUL, Néji, *Les fortifications en Tunisie*, Tunis, Ministère de la Culture, 1999.

DUCÈNE, Jean-Charles, *L'Afrique dans le Uns al-muhaǧ wa-rawḍ al-furaǧ d'al-Idrīsī. Édition, traduction et commentaire*. Leuven, Peeters, 2010.

DUVEYRIER, Henri, *La Tunisie*. Paris, Hachette, 1881.

GUÉRIN, Victor, *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis*, Paris, Plon, 1862. 2 vol.

HASSEN, Mohamed, « Villages et habitations en Ifriqiya au bas Moyen Âge. Essai de typologie », in André Bazzana et Étienne Hubert (dir.), *Castrum 6. Maisons et espaces domestiques dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*. Rome - Madrid, École française de Rome - Casa de Velázquez, 2000, pp. 233-244.

AL-ḤIMYARĪ, *Kitāb al-Rawḍ al-miˁṭār fī ḫabar al-aqṭār*, éd. Iḥsān ˁAbbās. Beyrouth, Librairie du Liban, 1975.

IBN SALLĀM AL-IBĀḌĪ, *Kitāb Ibn Sallām : Eine Ibaditisch-Maghribinische Geschichte des Islams aus dem 3./9. Jahrundert*, éd. Werner Schwartz et Sālim ibn Yaʿqūb. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1986.

JEAN-LÉON L'AFRICAIN, *Description de l'Afrique*. Nouvelle éd. traduite de l'italien par Alexis Épaulard, annotée par A. Épaulard, Th. Monod, H. Lhote et R. Mauny. Paris, Adrien Maisonneuve, 1981. 2 vol.

Kitāb al-Istibṣār fī ʿaǧāʾib al-amṣār, éd. Saʿd Zaġlūl ʿAbd al-Ḥamīd. Alexandrie, Imprimerie de l'Université, 1958.

LEWICKI, Tadeusz, « Mélanges berbères-ibāḍites », *Revue des études islamiques*, X, 1936, pp. 267-296.

LEWICKI, Tadeusz, « Une langue romane oubliée de l'Afrique du Nord. Observations d'un arabisant », *Rocznik Orientalistyczny*, XVII, 1953, pp. 415-480.

LEWICKI, Tadeusz, *Études ibāḍites nord-africaines*, Varsovie, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1955.

LEWICKI, Tadeusz,« Les ibāḍites en Tunisie au moyen âge », *Academia Polacca di Scienze e Lettere*, Rome, Conferenze, fasc. 6, 1958, pp. 1-16.

LEWICKI, Tadeusz,« Quelques extraits inédits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires ibāḍites nord-africains au pays du Soudan occidental et central au moyen âge », *Folia Orientalia*, II, 1960, pp. 1-27.

LEWICKI, Tadeusz, « Ibāḍitica, 1. Tasmiya šuyūḫ Nafūsa », *Rocznik Orientalistyczny*, XXV, 2, 1961, pp. 87-120.

LEWICKI, Tadeusz, « Du nouveau sur la liste des tribus berbères d'Ibn Hawqal », *Folia Orientalia*, XIII, 1971, pp. 171-200.

MEOUAK, Mohamed, « Retour sur la langue berbère au Moyen Âge à la lumière des géographes al-Bakrī et al-Idrīsī », *Études et documents berbères*, 29-30, 2011, pp. 275-309.

MOREAU, Pierre, « Des lacs de sel aux chaos de sable. Le pays des Nefzaouas », *I.B.L.A.*, X, 1947, pp. 19-47.

AL-MUQADDASĪ, *Kitāb Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*, éd. Michiel Jan de Goeje. B.G.A., III. Leyde, Brill, 1967.

PELLISSIER de REYNAUD, Eugène, *Description de la régence de Tunis*. Paris, Imprimerie impériale, 1853 ; rééd. Tunis, Bouslama, 1980.

PEYRAS Jean et TROUSSET Pol, « Le lac Tritonis et les noms anciens du chott el Jérid », *Antiquités Africaines*, XXIV, 1988, pp. 149-204.

PREVOST, Virginie, « La Qasṭīliya médiévale et la toponymie du Djérid tunisien », *Folia Orientalia*, 42/43, 2006/2007, pp. 41-56.

PREVOST, Virginie, « Les itinéraires d'al-Idrīsī dans le Sud tunisien : deux versions bien différentes », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 157, 2, 2007, pp. 353-365.

PREVOST, Virginie, *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien (VIII^{e}-XIII^{e} siècle). Effervescence d'une région méconnue*. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica (Humaniora vol. 350), 2008.

AL-ŠAMMĀḪĪ Abū l-ʿAbbās Aḥmad, *Kitāb al-Siyar*, éd. Muḥammad Ḥasan. Beyrouth, Dār al-madār al-islāmī, 2009. 3 vol.

Siyar al-mašāyiḫ, dans al-Wisyānī, *Siyar al-Wisyānī*, éd. ʿU. Bū ʿAṣbāna, Mascate, Wizārat al-turāṯ wa-l-ṯaqāfa, 2009, II, pp. 517-761.

AL-TIĞĀNĪ, *Riḥla*, éd. Ḥasan Ḥusnī ʿAbd al-Wahhāb. Tunis, Imprimerie officielle, 1958.

TISSOT, Charles, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*. Paris, Imprimerie nationale, 1884-88. 2 vol.

AL-ʿUDWĀNĪ, *Tārīḫ*, éd. Abū l-Qāsim Saʿd Allāh. Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 2005.

AL-WAZĪR AL-SARRĀĞ, *Al-Ḥulal al-sundusiyya fī l-aḫbār al-tūnisiyya*, éd. M.Ḥ. Al-Hīlā. Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1984. 3 vol.

AL-WISYĀNĪ Abū l-Rabīʿ Sulaymān ibn ʿAbd al-Sallām, *Siyar al-Wisyānī li-Abī 'l-Rabīʿ Sulaymān ibn ʿAbd al-Sallām ibn Ḥassān ibn ʿAbd Allāh al-Wisyānī (6 H./12 M.)*, éd. ʿUmar ibn Luqmān Ḥammū Sulaymān Bū ʿAṣbāna. Mascate, Wizārat al-turāṯ wa-l-ṯaqāfa, 2009, I, pp. 227-517.

AL-YAʿQŪBĪ, *Kitāb al-Buldān*, éd. M.J. de Goeje. B.G.A., VII, pp. 231-372. Leyde, Brill, 1967.

LA DOCTRINA DE ABŪ MADYAN: SÍNTESIS DEL SUFISMO ORIENTAL Y OCCIDENTAL EN EL SIGLO XII

Ahmed **SHAFIK***
Universidad de Oviedo

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 379-411

Resumen: En vista de la dificultad para distinguir en la escasa obra de Abū Madyan un método espiritual único que sobresalga de la tradición sufí en su conjunto, este artículo trata principalmente de rastrear exactamente qué aspectos de su doctrina se basan en anteriores y contemporáneos sufíes: al-Qušayrī y al-Gazālī de oriente, e Ibn Jamīs, Ibn al-ˁArīf y Abū Yaˁzà, entre otros de al-Andalus y el Magreb. Al llevarlo a cabo mediante la traducción y análisis de los textos originales, es posible establecer una comparación y detectar las diferencias entre el método de Abū Madyan y el de aquellos sufíes, mostrando en modo coherente, las características más relevantes que distinguen su misticismo. Pese al carácter disperso con el que nos llegan sus ideas, surge un método práctico de doctrina espiritual.

Palabras claves: Sufismo. Siglo XII. Abū Madyan. Al-Qušayrī. Al-Gazālī. Maestros andalusíes y magrebíes.

Summary: In view of the difficulty to discern in Abû Madyan´s fragmented Works the general outlines of a unique spiritual method that highlight from the broader tradition of Sufism in its entirety, this paper tries principally to track exactly which aspects of his Sufi doctrine obtained from previous and contemporaries Sufis: al-Qushayrî and al-Gazâlî from the East, and Ibn Khamîs al-Jâburî, Ibn al-ˁArîf, Abû Yaˁzà, among other masters from al-Andalus y Morocco. In doing so through the translation and text analysis, it is possible to draw a comparison and see the differences between Abû Madyan´s Way and those Sufis, showing, in a coherent fashion, the key features that distinguish his mysticism. In spite of the dispersed character with which his ideas come to us, a framework emerged, a practical method of doctrinal spirituality.

---

* anouralhouda@hotmail.com

Key words: Abū Madyan. Al-Qushayrī. Al-Gazālī. Andalusian and Maghribian masters.

ملخص البحث: نظرا لصعوبة تمييز طريقة صوفية وحيدة تختلف عن تقاليد التجربة الصوفية في شموليتها في كتابات أبي مدين؛ فإن هذا المقال يتتبع، بشكل خاص، مظاهر طريقته الصوفية التي نهلت عن مشايخ الصوفية بالمشرق (القشيري والغزالي) وبالأندلس والمغرب (ابن خميس، ابن العريف وأبي يعزى وآخرين) وسنتمكن، من خلال ترجمة النصوص وتحليلها، من المقارنة وتلمس أوجه الاختلاف بين طريقة أبي مدين وهؤلاء الصوفية، كما سنستعرض الملامح الرئيسية المميزة لطريقته. وبالرغم من تناثر أفكار أبي مدين التي وصلت إلينا، يمكن رسم الطريقة العملية التي اتبعها في مذهبه.

كلمات مفاتيح: التصوف، القرن الثاني عشر، أبو مدين، القشيري، الغزالي، مشايخ الأندلس والمغرب.

Desde hace algunos años me dedico al estudio y traducción de la obra de Abū Madyan(1). En el presente artículo trato de las vetas que resuenan en los contenidos de los escritos que nos llegan acerca de él, y de identificar fuentes expresivas inmediatas. Además, resalto cómo el šayj sevillano asume el legado sufí y literario que le precede y cómo es capaz de transformarlo con su genio creador en un método espiritual eficiente.

El gran número de discípulos de Abū Madyan, algunos de los cuales difundieron sus enseñanzas por oriente durante la peregrinación, da muestra de su relevancia en todas las ramas del sufismo, tanto en oriente como en occidente. Esa difusión de la doctrina del maestro de Bugía se debe al papel decisivo de sus adeptos, especialmente Ibn ʕArabī (m. 638/1240). Se podría resumir la doctrina de Abū Madyan en una frase significativa de al-Fāḍil ibn

(1) Shafik, A., «Antecedentes y precursores del sufismo andalusí-magrebí en los siglos X-XII», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* 36 (2009), 143-182, pp. 178-182; ---, «Abū Madyan Šuʕayb, máximo exponente del sufismo magrebí en el siglo XII, a través de su vida y su obra», *Anaquel de Estudios árabes,* 20 (2009), 197-221; ---, «Los šaḏiliyya e Ibn ʕArabī tras las huellas de Abū Madyan», *ʔIlu. Revista de Ciencias de las Religiones,* 14 (2009), 117-132; ---, «*ʕUnwān al-tawfīq* de Ibn ʕAṭāʔ Allāh y un *tajmīs* de Ibn ʕArabī, dos comentarios de un poema de Abū Madyan», *Anaquel de Estudios árabes,* 23 (2012), en prensa; ---, «Mabādiʔ ṭarīqat Abī Madyan al-ṣūfiyya wa-madà aṣālati-hā», en *Ṭurq al-īmān: Abū Madyan, miškāt ʕalà al-darb,* Argelia: Ŷāmiʕat Bilqāyd (en prensa). Nuestros trabajos acerca de la obra poética de Abū Madyan, aún en prensa, véase «Poesía árabe clásica: traducción y práctica» en *Ensayos de traductología árabe,* coord. S. M. Saad, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, y «Traducir lo inefable en la poesía sufí» en el *IV Simposio de Interculturalidad y Traducción (24-26 de octubre de 2011),* coord. S. M. Saad, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.

ˁĀšūr: «Es el método del sufismo sunní basado en la reunión de la ley revelada y la Verdad *(al-ŷamˁ bayna al-šarīˁa wa-l-ḥaqīqa)*»(2), a saber, en la reunión de la doctrina exotérica y esotérica del islam. Como prueba de ello, Abū Madyan critica a los que adoptan cualquiera de estas doctrinas por separado, afirmando que «el que reúne ambas es el perfecto *(al-kâmil),* de acuerdo con la tradición del Profeta y la gnosis»(3).

Antes de trazar los orígenes de su pensamiento, arrojamos brevemente luz sobre su biografía.

1. Apuntes biográficos de Abū Madyan

Abū Madyan nació hacia el año 509/1115-16 a orillas del Guadalquivir, en la fortaleza de Cantillana, al noreste de la ciudad de Sevilla. Pasó gran parte de su vida en Bugía, una ciudad de más de cien mil habitantes situada en la costa argelina, donde difundió sus enseñanzas, y murió de camino a Marraquech cerca de Tremecén, en Argelia. En 589/1193(4), fue sepultado en al-ˁUbbād, un cementerio situado en las colinas de esta ciudad(5).

Abū Madyan es también la figura más influyente en el desarrollo del sufismo en el norte de África y en al-Andalus. Los hagiógrafos clásicos le apodan con muchos títulos, entre ellos, Maestro de maestros del islam e imán de los devotos y ascetas *(šayj mašāyj al-islām wa imām al-ˁubbād wa-l-zuhhād),*

(2) Al-Fāḍil ibn ˁĀšūr, *Aˁlām al-fikr al-iṣlāḥī fī tārij al-Magreb al-ˁarabī,* Tunez: Maktabat al-Naŷāḥ, 1970, p. 18.

(3) Ibn ˁArabī, al-*Futūḥāt al-makkiyya,* Beirut: Dār Ṣādir, 2002, I, p. 654.

(4) *Ibíd.,*IV, p. 195.

(5) Sobre la biografía de Abū Madyan, consúltese al-Tamīmī, *al-Mustafādfī manāqib al-ˁubbād,* ed. M. Cherif, Rabat: Manšurāt kulliyat al-Ādāb wa-l-ˁUlūm al-Insāniyya, 2002, II, b. 3; al-Tādilī, *al-Tašawwuf ilà riŷāl al-taṣawwuf,* ed. A. Tawfīq, Rabat: Kulliyat al-Ādāb wa-l-ˁUlūm al-Insāniyya, 1984, b. 162; Ibn Qunfuḏ, *Uns al-faqīr wa ˁizz al-ḥaqīr,* ed. M. El Fasi y A. Faure, Ribat: Al-Markaz al-Ŷāmiˁī l-li-Baḥṯ al-ˁIlmī, 1965; ˁAbbās b. Ibrāhīm al-Marrākušī, *al-Iˁlām biman ḥall Marākuš wa Agmāt min al-aˁlām,* al-Rabat: al- Maṭbaˁa al-Malakiyya, 1976, VIII, pp. 165 y ss.; Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996, pp. 1-38; Shafik, A., «Abū Madyan Šuˁayb…», pp. 197-221; Lirola Delgado, J., «Abū Madyan», en *Enciclopedia de al-Andalus.Diccionarios de autores y obras andalusíes,* ed. y coord. J. M. Puerto Vilchez. Granada y J. Lirola Delgado, 2002, I, 42-46. Consúltese también ˁAlī Ḥikmat, Ṣ., *Zāwiyat sīdī Abū Madya,* Tremecén: Kounouz, 2009, donde el autor recoge una serie de artículos sobre Abū Madyan, tanto en árabe como en francés; Janšalāwī, Z., *Šayj al-šuyūj Abū Madyan Šuˁayb. Al-Ŷazāˀir fī qalb al-taṣawwuf,* Argel: Manšūrāt Zakī Būzayd, 2011, pp. 31-91.

Maestro de los maestros (*šayj al-šuyūj*)[6],*lengua y revivificador de la vía sufí en la tierra del Magreb* (*lisān haḏihi al-ṭarīqa wa-muḥyī-hā bi-bilād al-magrib*)[7], llegó a ser conocido como *el Padre de la Salvación(Abū l-Naŷā)*[8] y *Abū Madyan el Socorro* (*al-gawṯ)*[9]. Fue también polo *(quṭb)* y sus enseñanzas influyeron en sufíes orientales y occidentales[10]. No tuvo simples discípulos, sino que, según se nos informa, mil de ellos llegaron a ser íntimos de Dios *(awliyāˀ),* conocido cada uno por sus carismas y obras milagrosas[11]. Para saber todavía más sobre su autoridad espiritual, baste consultar la *Epístola de la santidad,* que Ibn ˁArabī escribió a su compañero ˁAbd al-ˁAzīz al-Mahdawī (m. 621/1224), discípulo de Abū Madyan; Ibn ˁArabī menciona a más de cincuenta maestros, la mayoría de los cuales recibieron enseñanzas de Abū Madyan.

La vocación espiritual impulsó a Abū Madyan, a una edad temprana, a asistir a las clases y a la zagüía de Abū l-Ḥasan [ˁAlī] ibn Ḥirzihim (m. 559/1162)[12], donde se inscribiría en una etapa de densa preparación espiritual. De mano de este maestro, Abū Madyan estudió *Kitāb al-riˁāya li-ḥuqūq Allāh* [Libro del cumplimiento de las obligaciones de Dios], del célebre sufí de Bagdad, Ḥāriṯ ibn Asad al-Muḥāsibī (m. 243/857), y *Iḥyāˀ ˁulūm al-dīn*

---

(6) Ibn Qunfuḏ, *Uns al-faqīr,* pp. 16, 102.

(7) Ibn ˁArabī, *Risālat al-quds*, ed. M. Asín Palacios, Madrid: PEEA, 1939, p. 13 (edición y traducción incompletas M. Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces: la "Epístola de la Santidad" de Ibn ˁArabí de Murcia,* Madrid: Hiperión, 1981, donde aparece *muŷību-hā* 'intérprete', p. 64); otra edición más completa, ed. M. Bīŷū, Damasco: Dār al-Bayrūtī, 2005 [tr. propia].

(8) Ibn ˁArabī, *Mawāqiˁ al-nuŷūm,* El Cairo: Maktabat Muḥammad ˁAlī Ṣabīḥ, 1965, p. 140; ---, *al-Futūḥāt al-makkiyya,*I, p. 184; IV, p. 194 (tr. parcial de V. Pallejá de Bustinza, *Las Iluminaciones de la Meca*, Madrid: Siruela, 1996).

(9) Maḥmūd, ˁA. Ḥ., *Abū Madyan al-Gawṯ,* El Cairo: Dar al-Maˁārif, 1985.
Los biógrafos recientes le denominan también *Ŷunayd al-magrib* por la semejanza con su predecesor Bagdadí, sintetizando las tradiciones sufíes de la época en una doctrina clara y oficial, véase al respecto V. Cornell, *Op. cit.,* pp. 15-16. No hay que perder de vista que al-Ŷunayd (m. 297/910): «Tomó la vía sufí de los fundamentos del islam, de modo que ha sido aceptado por todas las escuelas», consúltese, al-Ŷamī, *Nafḥāt al-uns min ḥaḍarāt al-quds,* ed. M. A. Al-Ŷādir, Beirut: Dār al-Kutub al-ˁIlmiyya, 2003, I, b. 42, p. 86.

(10) Shafik, A., «Los šaḏiliyya e Ibn ˁArabī…», pp. 117-132.

(11) Véase Ibn Qunfuḏ, *Uns al-faqīr*, pp. 16, 102; al-Maqarrī, *Nafḥ al-ṭīb*, ed. I. ˁAbbās, Beirut: Dār Ṣādir, 1968, VII, p. 136.

(12) Al-Tādilī, *al-Tašawwuf,* pp. 168-173.

[Revitalización de las ciencias religiosas], del teólogo asˁarīy sufí Abū Ḥāmid al-Gazālī (m. 505/1111)(13). Escuchó de Abū l-Ḥasan ˁAlī ibn Jalaf al-Qurašī (m. 568/1172-73), uno de los discípulos más cercanos del sufí almeriense Ibn al-ˁArīf (m. 536/1141)(14), *Kitāb al-sunan* [Libro de las tradiciones del profeta] de Abū ˁĪsà al-Tirmiḏī (m. 279/892-893)(15).

Además de vestirse el hábito de iniciación *(al-jirqa)* de mano de Abū l-Ḥasan [ˁAlī] ibn Ḥirzihim (m. 559/1163)(16), y del iletrado bereber maṣmūdī Abū Yaˁzà Yalannūr ibn Maymūn al-Dukkālī (m. 572/1177)(17). Las fuentes primarias afirman que Abū Madyan también recibió la iniciación sufí *(ajaḏa ṭarīqat al-taṣawwuf)* de otros dos místicos: Abū ˁAbd Allāh al-Daqqāq, de Siŷilmāssa, al borde del desierto del Sahara, y de Abū l-Ḥasan al-Salāwī, de Salā(18).

La tardía hagiografía magrebí no duda en considerarlo uno de los discípulos de ˁAbd al-Qādir al-Ŷīlānī (m. 563/1166)(19), sin embargo, las primeras fuentes próximas a la vida del šayj disienten y no mencionan nada acerca del viaje a La Meca y su supuesto encuentro con al-Ŷīlānī allí(20); tampoco se hallan en las fuentes orientales ninguna referencia al respecto(21). Lo

(13) Ibn Maryam, *al-Bustān fī ḏikr al-awliyāˀ wa-l-ˁulmāˀ bi-Tilmisān*, ed. M. I. Abī al-Šanab, Argelia: al-Maṭbaˁa al-Ṯaˁālabiyya, 1908, p. 108; al-Maqarrī, *Nafḥ al-ṭīb*, VII, p. 137.

(14) Lirola Delgado, J., «Ibn al-ˁArīf, Abū l-ˁAbbās», *Biblioteca de al-Andalus,* Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2009,2, b. 303.

(15) Al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 322.

(16) Al-Tamīmī, *al-Mustafād,*I, b. 1; al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, b. 51; Shafik, A. «Antecedentes y precursores…», pp. 179-181.

(17) Al-Tādilī al-Ṣawmaˁī, *Kitāb al-muˁzà fī manāqib al-šayj Abū Yaˁzà*, Rabat: Manšurāt kulliyat al-Ādāb wa-l-ˁUlūm al-Insāniyya, 1996, pp. 160, 354, 355; Shafik, A. «Antecedentes y precursores…», pp. 178, 181.

(18) Al-Tamīmī, *al-Mustafād*, II, b. 85; al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 322; Ibn Qunfuḏ, *Uns al-faqīr,* p. 27.

(19) Ibn Maryam, *al-Bustān*, p. 110; al-Maqarrī, *Nafḥ al-ṭīb*, VII, p. 138; al-Tādilī al-Ṣawmaˁī, *Kitāb al-muˁzà*, pp. 143, 375; ˁAbbās b. Ibrāhīm, *al-Iˁlām*, VIII, p. 171.

(20) Al-Tamīmī, *al-Mustafād*, II, b. 3; al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, b. 162. Ibn Qunfuḏ, *Uns al-faqīr*, p. 16.

(21) Al-Šaˁrānī, *al-Ṭabaqāt al-kubrà*, ed. J. Manṣūr, Beirut: Dār al-Kutub al-ˁIlmiyya, 1997, véase la biografía de al-Ŷīlānī, b. 248 y Abū Madyan, b. 275; al-Ḏahabī, *Tārij al-islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-aˁlām. Ḥawādiṯ wa-wafayāt 561-570h.* ed. ˁU. ˁA. S. Tadmurī, Beirut: Dār al-Kitāb al-ˁArabī, 1996, sobre al-Ŷīlānī, b. 23 y sobre Abū Madyan, b. 424 en *Wafayāt 581-590h;* al-Ŷāmī, *Nafaḥāt al-uns,* II, b. 531 (Abū Madyan). Al-Ŷāmī, recogiendo las palabras de al-Yāfiˁī, afirma que tanto Abū Madyan como al-Ŷīlānī tenían muchos discípulos yemeníes. Además, menciona una anécdota en la que al-Ŷīlānī fue superior en jerarquía

que nos haría pensar que Abū Madyan tomó el hábito de los qādiriyya de un discípulo de al-Ŷīlānī, y su vinculación no es directa sino por intermediario, como ocurriría en otros casos: Abū Madyan > Ibn Mašīš, Abū Madyan > Ibn ˁArabī.

Durante su estancia en Fez y otras ciudades marroquíes, Abū Madyan habría tenido ocasión de llevar a cabo amplias lecturas, teológicas y sufíes que perfilaran y definieran su pensamiento y a la par madurar su propia experiencia espiritual. Después de esta etapa de preparación, se establece en Bugía como maestro de iniciados sufíes, con lo que vuelve a estar inmerso en el ambiente cultural, artístico y religioso en boga, en el que esta ciudad vivía.

Pronto se unen al círculo del maestro ilustres ulemas andalusíes y magrebíes como el tradicionista y juez ˁAbd al-Ḥaqq ibn ˁAbd al-Raḥmān al-Išbīlī (m. 582/1186), conocido como *Ibn al-Jarrāṭ* y también el alfaquí Abū Muḥammad al-Masīlī (m. 580/1185)(22), que se convertirán en sus discípulos íntimos. Ibn al-Jarrāṭ califica a Abū Madyan de «heredero de la Verdad»(23).

El šayj suele celebrar sus reuniones de prédica *(maŷlis al-waˁẓ)* en su zagüía, conocida localmente como *rābiṭat al-Zayyāt*, o en su propia casa(24). Su material didáctico parte de la *Risāla* [Misiva] de al-Qušayrī y los libros de al-Gazālī, como al-*Iḥyāʾ*, *al-Maqṣid al-asnà fī šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnà* [Fin sublime del comentario de los bellos nombres de la Divinidad] —uno de los libros más relevantes sobre el sufismo—, y *Minhāŷ al-ˁābidīn ilá ŷannat rabb al-ˁālamīn* [Método de los devotos hacia el paraíso del Señor de los mundos], último libro de al-Gazālī, ordenado en siete barreras *(ˁaqabāt)* por superar. Además de este caudal místico, el šayj emite edictos basándose en la escuela del imán Mālik(25).

espiritual, II, pp. 702-3. Al-Nabahānī repite textualmente las palabras de *Nafḥ* de al-Maqarrī, en las que señala que Abū Madyan fue discípulo de al-Ŷīlānī, véase *Ŷāmiˁ karamāt al-awliyāʾ*, ed. ˁA. ˁAwaḍ, India: Markaz Ahlsna, 2001, II, 117-121, esp. p. 119.

(22) Al-Gubrīnī, *ˁUnwān al-dirāya*, ed. R. Būnār, Argelia: al-Šarika al-Waṭaniyya li-l-Našr wa-l-Tawzīˁ, 1981, bs.º 2, 3.

(23) Ibn Qunfuḏ, *Uns al-faqīr*, p. 14.

(24) *Ibíd.*, p. 37.

(25) Al-Tamīmī, *al-Mustafād*, II, p. 42; al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 324; Ibn Qunfuḏ, *Uns al-faqīr*, pp. 17, 92; al-Gubrīnī, *ˁUnwān al-dirāya*, p. 192; al-Maqarrī, *Nafḥ al-ṭīb*, VII, p. 138.

Parece ser que durante esta etapa de Bugía se fraguan los principios de la escuela sufí, que posteriormente al-Tādilī al-Ṣawmaˁī denominaría como *al-madyaniyya,* al aumentar considerablemente el número de alumnos que siguen su método.

Aunque Abū Madyan se caracteriza por una gran erudición mística y religiosa, como atestigua el valioso tesoro que supone su colección de palabras, máximas *(ḥikam)*, recomendaciones, poesía, plegarias y por la asistencia de renombrados ulemas contemporáneos a sus reuniones, no ha dejado textos escritos, lo cual nos da a entender que el šayj de Bugía cree fehacientemente que la educación espiritual de los discípulos ha de darse en el contacto directo con el maestro, y esta dedicación es más primordial para él que la redacción de libros, especialmente en el sufismo, ciencia más afín a las vivencias místicas que a ciencias adquiridas.

En cuanto a las enseñanzas que nos han llegado(26), todas de materia sufí, o bien están editadas a partir de manuscritos, posiblemente recogidas por Abū Muḥammad Ṣāliḥ al-Māŷirlī (m. 631/ 1234), discípulo de Abū Madyan(27) y cuyo nombre aparece en varios manuscritos del šayj(28), bien dispersas en la obra de Ibn ˁArabī(29), comentarios de los maestros šaḏiliyya, especialmente *Šarḥ al-*

---

(26) Sobre la obra editada de Abū Madyan, véase *Dīwān Sīdī Abū Madyan,* ed. M. al-Šuwār, Damasco: Maṭbaˁat al-Taraqqī, 1938; *Kitāb al-ŷawāhir al-ḥisān fīnaẓm awliyāˀ tilmisān,* ed. ˁA. Ḥ. Ḥāŷiyyāt, Argel: Al-Šarika al-Waṭaniyya li-l-Našr wa-l-Tawzīˁ, 1974, 23-44; *Šuˁarāˀ al-ṣūfiyya al-maŷhūlūn,* ed. Y. Zīdān, Beirut: Dār al-Ŷīl, 1996, 34-44; *The Wayof Abū Madyan,* pp. 39-175; al- ˁAlāwī, M. Ṭ, *al-ˁĀlim al-rabbānī. Sīdī Abū MadyanŠuˁayb,* Argel: Dār al-Umma, 2004; al-Fārisī, Ḥ., *Abū Madyan Šuˁayb: ḥayātu-hu wa-adabu-hu,* Wahrān: Dār al-Garb li-l-Našr wa-l-Tawzīˁ, 2005; Farīd al-Mazīdī, A., *Šayj šuyūj fī al-amṣār:Abū Madyan Šuˁayb al-Gawṯ. Tarŷamatu-hu —šuyūju-hu wa-talāmiḏat-hu wa-aṣḥābu-hu wa-nuṣūṣu-hu,* Beirut: Dār al-Kutub al-ˁIlmiyya, 2010; *Dīwān Abī Madyan Šuˁayb al-Gawṯ,*ed. ˁA. Q. Suˁūd y S. al-Qurašī, Beirut: Dār al-Kutub al-ˁIlmiyya, 2011.

(27) Al-Tādilī al-Ṣawmaˁī le califica como el más grande de sus discípulos *(ajaṣṣ aṣḥābi-hi wa akbar talāmiḏati-hi), Kitāb al-muˁzà,* pp. 151, 158, 186.

(28) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* p. 54.

(29) Entre sus obras destacamos, Ibn ˁArabī, *Muḥaḍarāt al-abrār wa-musāmarat al-ajyār,* ed. parcial M. M. al-Jūlī, El Cairo: Dār al-Kitāb al-Ŷadīd, 1972, I, pp. 204-5, 214-15, 230, 252-53, 260-61, 300-01, 312, 324-25, 386-87, 379-80, 410-11, 432-33, 468-69, 496-97; ed. M. al-Nimarī, Beirut: Dār al-Kutub al-ˁIlmiyya, 2001, I, pp. 292, 299, 334; II, pp. 18, 36, 92, 104, 107, 176, 202-03, 209-10, 283-84, 330; ---, al-*Futūḥāt al-makkiyya,*I, pp. 102, 183-84, 221, 244, 251, 252, 253, 280, 356, 448, 480, 571, 590, 654, 655; II, pp. 11, 201, 233, 318, 683; III, pp. 94, 117, 130, 136, 396; IV, pp. 50-51, 137, 141, 159, 487, 498-99, 532, 550; ---, «Kitâb

ḥikm al-ˁAṭāˀiyya [Comentario de las máximas de Ibn ˁAṭāˀ] de Ibn ˁAbbād al-Rundī (m. 792/1390), y *al-Mawwād al-gayṯiyya* [Materiales de asistencia divina] de Aḥmad al-ˁAlawī (m. 1352/1934)(30).

Ante este material disperso de su doctrina, este estudio tiene como objetivo organizar las máximas, palabras y opiniones en una unidad temática y profundizar en el análisis de su estructura. De este modo, se puede conferir coherencia, claridad y exactitud a la doctrina de Abū Madyan.

Adelantando conclusiones, al establecer una comparación entre su método espiritual y el de otros sufíes anteriores, nos daremos cuenta de su gran similitud con grandes sufíes orientales: al-Gazālī, los maestros de *Risāla* de al-Qušayrī y *Ṭabaqāt* de al-Sulamī, por una parte; y también entre él y maestros sufíes occidentales: Ibn Jamîs e Ibn al-ˁArīf de al-Andalus, e Ibn Ḥirzihim (sufismo culto basado en el estudio) y Abū Yaˁzà (sufismo popular basado en las *karamāt* 'obras prodigiosas') del Magreb, por otra. Dicha similitud aborda también el lenguaje sufí anterior, ya que Abū Madyan, en ningún momento, propuso crear nuevos términos técnicos.

2. Método de Abū Madyan en la realización espiritual

Sin duda, la orientación de la doctrina de Abū Madyan es una prolongación de la antigua escuela del sufismo oriental, bien representada por la escuela de al-Gazālī, cuyo eje central gira en torno a la educación y embellecimiento del alma con los buenos modales. Esto corresponde a lo que se conoce en el sufismo como *al-tajliya wa-l-taḥliya* 'despojo y embellecimiento', y da pie a la residencia más notaria de Dios en el sustrato humano.

Es bien sabido que el movimiento sufí influido por Abū Ḥāmid al-Gazālī conoció gran difusión en el occidente islámico, en plena época almohade. Los

---

al-tadbîrât al-ilâhiyya fî iṣlâḥ al-mamlaka al-insâniyâ» en *Rasâˀil ibn ˁArabî (2),* ed. S. ˁAbd al-Fattâḥ, Beirut: Muˀassasat al-Intišār al-ˁArabī, 2002, 287-406, pp. 345-47; Ibn ˁAṭāˀ Allāh, *Laṭāˀif al-minān fī manāqib al-šayj Abī al-ˁAbbās al-Mursī wa-šayjihi al-Šāḏilī Abū l-Ḥasan,* El Cairo: Al-Maktaba al-Saˁīdiyya, 1972, pp. 56-7; Ibn ˁAbbād al-Rundī, *Šarḥ al-ḥikam al-ˁaṭāˀiyya,* ed. B. al-Qahwaŷī, Damasco: Dār al-Farfūr, 2003, pp. 179, 187, 275, 482.

(30) Ed. A. al-Fārūqī, Damasco: Dār al-Bayrūtī, 2007, pp. 13-474 (tr. esp. J. J. González, *El fruto de las palabras inspiradas,* Córdoba: Almuzara, 2007). Véase también, *al-Bayān wa-l-mazīd: al-muštamil ˁalà maˁānī al-tanzīh wa ḥaqāˀiq al-tawḥīd ˁalà Uns al-waḥīd wa nuzhat al-murīd li-l-gawṯ Abī Madyan Šuˁayb al-Tilmisānī,* ed. A. F. al-Mazīdī, Beirut: Dār al-Kutub al-ˁIlmiyya, 2005, pp. 3-114.

cronistas señalan que el fundador del estado almohade al-Mahdī ibn Tumart (m. 522/1128), fue uno de los adeptos de la doctrina de al-Gazālī, defendió sus libros y exhortó a la gente a que los leyesen. En este sentido, Ibn Ṭumlūs (m. 620/1223) escribió:

> Cuando Dios envió al Imām al-Mahdī [de Tumart], este esclareció para la multitud las cuestiones que eran causa de perplejidad y animó a la lectura de la obra de al-Gazālī, enseñando que su doctrina (*maḏhab*) coincidía con la de ellos. La multitud comenzó a leer los libros de al-Gazālī y los encontraron agradables al ver su perfecta y excelente organización; jamás habían visto nada igual. De hecho, no había en este país quien no estuviera ilusionado por los libros de al-Gazālī, salvo los demasiado rígidos entre los fanáticos religiosos. De tal modo que su lectura se convirtió en práctica habitual (*šarˁ*) y camino (*dīn*), después de haber dado lugar a la incredulidad (*kufr*) y a la herejía (*zandaqa*)(31).

El impacto de la obra de al-Gazālī ayudó a la consolidación del sufismo en el occidente islámico y dio lugar a la aparición de destacados sufíes, siendo el más célebre entre ellos, Abū Madyan. Este tomó la vía sufí de forma indirecta de al-Gazālī de mano de Abū l-Ḥasan [ˁAlī] ibn Ḥirzihim y de Abū Yaˁzà, que, a su vez, la habían recibido de Abū Bakr ibn al-ˁArabī (m. 543/1148):

Abū Madyan < Abū Yaˁzà < Šuˁayb ibn Saˁīd al-Ṣinhāŷī <… Muḥammad (el Profeta); y Abū Madyan < Abū l-Ḥasanibn Ḥirzihīm < Ibn al-ˁArābī <… Muḥammad(32).

Es bien conocido también que Ibn al-ˁArabī fue discípulo de al-Gazālī en oriente, como bien afirma en el prólogo de su *Kitāb al-ˁAwāṣim min al-qawāsim* [Libro de protección de las desgracias](33).

2.1. Ejercicios ascéticos

(31) Ibn Ṭamlūs, *al-Madjal li-ṣināˁat al-manṭiq,* ed. y tr. M. Asín Palacios *(Introducción al arte de lalógica por Abentomlus de Alcira),* Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1916, p. 12 (tr. esp. pp. 18-19). La traducción es propia.

(32) Ibn Qunfuḏ, *Uns al-faqīr,* p. 42; al-Tādilī al-Ṣawmaˁī, *Kitāb al-muˁzà,* pp. 161, 355; Shafik, A. «Antecedentes y precursores…», p. 178.

(33) Ed. ˁAbd al-Ḥamīd ibn Bādīs, Areglia: al-Maṭbaˁa al-Ŷazāʾiriyya al-Islāmiyya, 1926, p. 20.

En cuanto a la enseñanza, la escuela de al-Gazālī llama insistentemente a la reunión entre el estudio *(al-ˁilm)* y la práctica religiosa *(al-ˁamal),* al estado de unión con Dios a través del progreso gradual del iniciado de una fase a otra. De acuerdo con la expresión de al-Gazālī, el caminante comienza a «purificar, perfeccionar y embellecer el alma con las buenas obras»(34) y «despojarse completamente *(al-taŷarrud)* mediante el recuerdo, deshacerse de los apegos del corazón»(35). Esto solo se consigue a través de cuatro prácticas: «El retiro, silencio, ayuno y vigilia»(36). Luego, el caminante atraviesa los distintos estadios espirituales, como el arrepentimiento, pobreza y ascesis, temor y esperanza, paciencia, gratitud, etc. Dicho progreso continuo fructifica ciencias y conocimientos, hasta que el caminante llega al estadio del amor y de la extinción.

De tal modo que al-Gazālī recomienda a sus discípulos que centren su atención en el amor de Dios, puesto que el amor es la llave del conocimiento de Dios. Según el maestro oriental: «Si no concibe a Dios en el conocimiento de todas las cosas, no llegará a conocer nada. El signo del conocimiento es el amor. Quien conoce a Dios, el Altísimo, Le ama. El signo del amor es preferir a Dios a este mundo y a las cosas amadas»(37).

En efecto, la impronta de al-Gazālī es particularmente perceptible en los maestros del occidente islámico, desde muy temprano, especialmente en la cadena de maestros de Abū Madyan, cuyos principios radican en la ascesis y la escrupulosidad, la consagración total a la obediencia de Dios, amén de insistir en la fusión entre el estudio y la práctica(38). Estas mismas ideas se dejan ver en celebres maestros andalusíes, como el sevillano Ibn Barraŷān (m. 536/1142)(39), conocido como *Gazāl de al-Andalus,* e Ibn al-ˁArīf.

---

(34) Al-Gazālī, *Iḥyāˀ ˁulūm al-dīn*, El Cairo: al-Maṭbaˁ al-Maymūniyya, 1894, III, p. 58.

(35) *Ibíd.,*III, p. 75.

(36) *Ibíd.,*III, p. 73.

(37) *Ibíd.*III, p. 61.

(38) Al-Tādilī, *al-Tašawwuf,* pp. 22, 62, 77; Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda wa-taḥqīq ṭarīq al-saˁāda,* Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993, p. 200 (La traducción nuestra será publicada por la Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes).
La reunión entre el estudio y la praxis es un aspecto destacado del método de ˁAbd al-Qādir al-Ŷīlānī, *al-Fatḥ al-rabbānī wa-l-fayḍ al-raḥmānī,* ed. U. Mahra, Beirut: Dār al-Kutub al-ˁIlmiyya, 2003, pp. 62, 66, 89, 144, 156.

(39) Para su biografía, véase Ibn al-Abbār, *al-Takmila li-kitāb al-ṣila,* ed. ˁI. ˁA. al-Ḥusaynī, El

En este sentido, Ibn al-ˁArīf señala:

> La purificación *(al-taṭhīr)* llevada a cabo mediante el adiestramiento del alma *(al-riyāḍā)* tiene su origen en el Libro de Dios: «Esos tales son aquéllos cuyos corazones Dios no ha querido purificar» (Q 5:41) … Los miembros *(al-aˁḍāˀ)* que hay que purificar son siete: corazón, oído, ojos, lengua, manos, pies y tez, cuya purificación consiste en limpiarlos de lo prohibido *(al-maḥẓūr)*, lo reprobable *(al-makrūh)* y lo dudoso *(al-šubuhāt)*[(40)].

Para despertar el anhelo por la unión completa con Dios, Ibn al-ˁArīf invita primero a sus seguidores a sumergirse en el combate interior *(muŷāhada).* Deberían llevar a cabo tres prácticas exteriores *(al-ẓāhir):* azalá, ayuno y silencio *(al-ṣamt);* y otras tres prácticas interiores *(al-bāṭin):* abandonar el orgullo, hipocresía y envidia. Todo eso con el fin de completar «la perfección del adiestramiento del alma a base de la verdadera humildad *(ḥaqīqat al-tawāḍuˁ)*, ya que es el primer grado preparatorio para aceptar la pura verdad y soportar las luces de la sinceridad»[(41)].

Otro autor cuyo influjo pudiera haber llegado hasta Abū Madyan es Ibn Jamīs de Évora (m. 503/1109-10)[(42)], que fue coetáneo de al-Gazālī e Ibn al-ˁArīf, aunque por poco tiempo con este último. Es considerado por Ibn ˁAbd al-

Cairo: Maktab Našr al-Ṯaqāfa al-Islāmiyya, 1956, b. 1797; Ibn Barraŷān, *Šarḥ asmāˀ Allāh al-ḥusnà*, ed. P. de la Torre, Madrid: CSIC, 2000, pp. 33-36; De la Torre, P. «Ibn Barraŷān, Abū l-Ḥakam», *Enciclopedia de al-Andalus*, I, b. 309, donde la autora reproduce su introducción a *Šarḥ;* González, A., «Ibn Barraŷān, Abū l-Ḥakam», *Biblioteca de al-Andalus*, II, b. 387; Shafik, A., «Tamhīd wa-taqdīm *Šarḥ asmāˀ Allāh al-ḥusnà*», ed. A. F. al-Mazīdī, Beirut: Dār al-Kutub al-ˁIlmiyya, 2009, pp. 1-19.

(40) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda*, p. 83.

(41) *Ibíd.*, p. 97.

(42) Cherif, M., «Ibn Jamīs, al-Yāburī, Abū ˁAbd Allāh», en *Biblioteca de al-Andalus*, 3, 621b-622a, b. 691; Garrido Clemente, P., «Sobre el *Kitāb al-garīb al-muntaqà min kalām ahl al-tuqà* de Ibn Jamīs de Évora, atribuido a Ibn Masarra», *Al-Qanṭara*, 30/II (2009), 467-190, pp. 472-75; Ibn Jamīs de Évora, *Kitāb al-garīb al-muntaqà min kalām ahl al-tuqà (El lenguaje de los sufíes)*, pres. y est. P. Garrido Clemente y ed. del texto árabe M. Nechmeddin Bardakci, Cáceres: Uni. de Extremadura, 2010.

Malik al-Marrākušī como «jefe de los maestros sufíes de su tiempo»(43). Se dice también de él que comentó los libros de al-Muḥāsibī. Al igual que Ibn al-ˁArīf, su doctrina se centra en la purificación del alma y del corazón:

> Sujeta tu lengua, salvo a lo que debes cumplir con respecto a lo que tienes ordenado o prohibido, pregunta o respuesta; guarda también tu vista, oído, mano, pie; presta atención en qué empleas estos sentidos; ciertamente, todo gira en torno al corazón, es el polo y origen de la salvaguardia de todos ellos; si te muestras humilde, llegarás a lo que deseas(44).

Para llevar a cabo esa práctica, afirma en otro pasaje:

> A todo eso solo llegarás a través de concentrar tu aspiración *(al-himma),* parar la ilusión *(al-wahm),* apartar las distracciones *(al-išgāl)* y abandonar los chismorreos. Lo que más te puede ayudar es el abandono del curioseo de escucha, palabras y miradas y del exceso de bebida y comida, la adhesión al ayuno, la constancia en hacer la oración de la noche *(al-qiyām)* y en practicar los retiros *(jalwāt)*(45).

Sabido es que Abū Madyan está estrechamente vinculado con al-Gazālī y su escuela, ciertas hagiografías se hacen eco de sus palabras, en las que afirma: «He leído los libros del sufismo, no he visto nada parecido a *al-Iḥyāˀ* de al-Gazālī»(46). A la zaga del maestro oriental, con la influencia coránica y de la tradición del Profeta, más o menos marcada, las máximas de Abū Madyan, son trascendentales, su objetivo es formular los principios de la lidia interior: «El Corán es luz que ilumina; la tradición del Profeta *(al-sunna)* es una demostración *(burhān)*»(47), y añade en *Bidāyat al-murīd* [Comienzos del iniciado]:

(43) Véase, *al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitabay l-mawṣūl wa-l-ṣila,* ed. I. ˁAbbās, Beirut: Dār al-Ṯaqāfa, 1964, VI, b. 563, p. 197.
(44) Ibn Jamīs de Évora, *al-Muntaqà,* p. 91.
(45) *Ibíd.,* p. 74.
(46) Al-Tādilī, *al-Tašawwuf,* p. 214; al-Gubrīnī, *ˁUnwān al-dirāya,* p. 56.
(47) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* p. 93.

> La verdadera voluntad *(al-irāda)* solo se hace correcta para el iniciado *(murīd)* a través de bajar la vista, preservar las partes sexuales, evitar lo que está prohibido, abandonar la ostentación, la fama y lo apetecible. Mantener constantemente el azalá colectivo, desinteresarse por lo que no le concierne, adherirse al retiro lejos de los seres humanos, y renunciar a la vida(48).

Recuerda, además, los indicios del verdadero iniciado: «Su ropa está desgarrada y su comida es áspera», y añade: «¡Gente de la voluntad!Practicad el ayuno, el ayuno de la continuidad *(al-wiṣāl)*, retiro y recuerdo, por los cuales llegaréis a vuestro objetivo, y veréis cómo surgen las fuentes de la sabiduría de vuestros corazones y lenguas, por las cuales llegaréis a vuestro Señor»(49).

2.2. Rebelión contra la antigua visión de la ascesis

No obstante, Abū Madyan no veía el sufismo como una renuncia absoluta de la vida o una consagración exclusiva a la práctica religiosa, sino que el sufí debía integrarse en la sociedad en la que vive, sin escrúpulos para disfrutar de los placeres de la vida: buena comida, ropa, perfumes. Seguido en esta visión por los šaḏiliyya(50), y al contrario de muchos sufíes, las fuentes primarias nos informan de un episodio de Abū Madyan con uno sus compañeros respecto a esta actitud:

> Según lo que contó el maestro Abū ˁAbd Allāh al-Būnī, uno de los devotos y piadosos; una vez salió de al-ˁInnāb para visitar al šayj Abū Madyan en Bugía. El célebre šayj y consagrado plenamente a Dios, Abū Marwān al-Faḥṣīlī le pidió: «Saluda a Abū Madyan y dile que haga por mí una plegaria…». Dijo, cuando llegué, le encontré vestido como los reyes, con ropa elegante y perfumada con almizcle y buenos olores; le saludé, y me senté cerca de él, luego le dije: «Señor mío, Abū Marwān al-Faḥṣīlī te saluda y te dice: “Haz por mí una plegaria”». Respondió: «Qué Dios arranque el amor por la vida mundana de su corazón». Me asombré por

(48) *Ibíd.,* p. 89.
(49) *Ibíd.,* p. 57.
(50) Shafik, A., «Los šaḏiliyya e Ibn ˁArabī…», pp. 125-6.

> esta plegaria, y me dije: «¡Alabado sea Dios! Dejé a al-šayj Abū Marwān en extrema ascesis, austeridad, estrechez y renuncia total de la vida mundana, en cambio, veo a este maestro disfrutando e invocando con tal plegaria». Prosiguió, cuando cumplí mi visita, me despedí de él, volví a Būna y me dirigí a Abū Marwān, que le encontré vestido con ropa remendada, y en sus manos una caña de pesca, le saludé, y me preguntó: «¿Has visto al šayj Abū Madyan?». Le contesté: «Sí». Le conté lo ocurrido, empezó a romper y tirar la caña y declaró: «El šayj ha dicho la verdad…». Me dije: «Solo los virtuosos conocen la virtud que se les concede». Que Dios nos beneficie por ellos y que nos cubra con sus bendiciones.

Esta anécdota pone de relieve que el auténtico sufismo no está reñido con el disfrute de los placeres mundanos, sino con el apego a ellos y nos muestra cómo Abū Madyan se rebela contra la antigua perspectiva acerca de la pobreza y ascesis, predominante en su tiempo. Por último, otorga mediante la experiencia una nueva dimensión, fundamentada en observar a Dios en el interior. Una óptica que queda bien ilustrada en estas palabras: «Es la despreocupación de la mano y del corazón por el apego a la vida mundana, al estar ocupado en Dios, deseoso de Él, dedicándose a Él y viviendo en retiro con Él»(51). Abū Madyan se había imbuido del espíritu del método de al-Gazālī: «El significado de la renuncia de la vida mundana para dirigirse a Dios consiste en la entrega con todo el corazón a Él a través del recuerdo o la meditación»(52). Acerca de este estadio, al-Ŷunayd dice en *Risāla* [Misiva] de al-Qušayrī: «La ascesis es dejar las manos libres de propiedades y el corazón del apego a ellas»(53), y para Abū Sulaymān al-Darānī: «Es el abandono de lo que distrae de Dios»(54).

2.3. Empleo de diversos tipos del lenguaje

(51) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 93.
(52) Al-Gazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm*, IV, p. 224; Véase también IV, pp. 198, 213, 220-21.
(53) Al-Qušayrī, *al-Risāla al-qušayriyya*, ed. ʿA. Maḥmūd y M. Ibn al-Šarīf, El Cairo: Dār al-Maʿārif, 1995, I, p. 242.
(54) Ibíd.,I, p. 241.

Teniendo en consideración el influjo recibido, hemos de preguntarnos por qué razón ordena a sus iniciados en *Bidāyat al-murīd* comerse lo áspero y vestirse con ropa remendada, y en cambio, en su anécdota con Abū Marwān al-Faḥṣīlī, Abū Madyan disfruta de manjares y de ropa elegante.

Abū Madyan no deja esta pregunta sin respuesta, viene aclarada esta confusión con otra pregunta en *Uns al-Waḥīd:* «Quien no cumple los modales de los principiantes *(ahl al-bidāya),* ¿cómo puede alcanzar los estadios de los que llegaron a la meta *(ahl al-nihāya)*?»(55). Quien contempla las palabras del šayj, se da cuenta de la distinción entre un iniciado al comienzo de su progreso espiritual, iniciado que debería someterse a diversas clases de disciplina ascética, y un conocedor, o como mínimo un iniciado que avanza hacia los signos de la unicidad. Confirmando la sabiduría del maestro, Ibn Qunfuḏ afirma que el šayj «dirige a *cada individuo* bellas palabras en relación con los fundamentos de la vía con discursos que maravillan y un método extraordinario»(56).

En este contexto, habría que recordar que los sufíes dividen a los guías espirituales en dos clases: siervo de manifestación *(ˁabd ẓuhūr)* y siervo de ocultación *(ˁabd jafāˀ).* Ibn ˁAṭāˀ Allāh afirma al respecto: «Si la Verdad quisiera, los manifestaría para que guiasen a Sus siervos, y si quisiera, los ocultaría»(57). Entonces, al primer grupo pertenece el maestro de Bugía, destinado a ponerse en contacto con múltiples personas en una sociedad variopinta.

Según Abū Madyan: «Uno de los signos de la sinceridad del iniciado en su vía mística es su huida de la gente. Uno de los signos de la sinceridad de su huida de la gente es su encuentro con la Verdad. Y uno de los signos de la sinceridad de su encuentro con la Verdad, es su retorno a la gente»(58). En efecto, el maestro de Bugía es uno de los *rāŷiˁūn* 'los que regresan', esto es, el que es devuelto a la gente para guiarles por medio de sus palabras, considerado como el sabio heredero (*al-ˁālim al-wāriṯ*)(59). En palabras de Ibn ˁArabī, hay dos clases de *rāŷiˁūn:* «Unos que vuelven por elección *(ijtiyār)* como Abū Madyan,

(55) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* p. 127, n.º 54.
(56) Ibn Qunfuḏ, *Uns al-faqīr,* p. 17.
(57) Ibn ˁAṭāˀ Allāh, *Laṭāˀif al-minan,* p. 42 (tr. esp. *La sabiduría de los maestros sufíes,* tr. F. L. *Cabal Riera, Madrid: Mandala, 2008).*
(58) Ibn ˁArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya,*I, p. 251; al-Tamīmī, *al-Mustafād,* 44.
(59) Ibn ˁArabī, «Risâlat al-anwâr» en *Rasâˀil ibn ˁArabî (2),*146-63, p. 159.

y otros que vuelven por fuerza y obligación como Abū Yazīd, cuando la Verdad lo revistió de los atributos *(al-ṣifāt)* con los cuales se convertiría en heredero de guía y dirección espiritual»[60].

A resultas, para llegar a transmitir los principios de su doctrina, Abū Madyan debía de saber manejar los distintos niveles del lenguaje y estilos del discurso que se emplean respecto a la aplicación efectiva de la sabiduría en todos los órdenes, dependiendo del nivel ético y espiritual y la lengua del interlocutor. Sin perder de vista que su discurso no contradice las fuentes de la ley revelada, ni sobrepasa la vigilancia de los juristas, doctos en el Corán y la tradición del Profeta. En una de sus máximas, el maestro de Bugía habla de los distintos niveles del lenguaje:

> El lenguaje de la escrupulosidad *(lisān al-waraʿ)* invita al abandono de los defectos *(širk al-āfāt);* el lenguaje de la piedad *(lisān al-taʿabbud)* invita a la continuidad del esfuerzo *(dawām al-iŷtihād);* el lenguaje del amor *(lisān al-maḥabba)* invita a la disolución del alma (lit. derretirse) y a la obnubilación; el lenguaje de la gnosis *(lisān al-maʿrifa)* invita a la extinción *(al-fanāʾ),* obliteración *(maḥū),* afirmación *(ṯabāt),* y serenidad *(al-ṣaḥw)*[61].

Y lo afirma en verso:

Ves a todos celebrando Su majestad
por el lenguaje del estado *(lisān ḥāl)*
o el lenguaje hablado *(lisān maqāl)*[62].

En este contexto, Ibn Masarra al-Ŷabalī (m. 391/931), uno de los primeros místicos de al-Andalus, afirma en su *Kitāb jawāṣṣ al-ḥurūf* [Libro de las propiedades de las letras] este recurso: «Los ulemas […] transmiten a la gente

(60) Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya,*I, p. 252.
(61) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* p. 133, n.º 48.
(62) Ibíd., p. 69; ʿAlāwī, *al-ʿĀlim al-rabbānī,* p. 142.

en la medida de lo que su capacidad intelectual les permite, ya que el mensaje debería llegar a todo el mundo»[(63)].

Para Ibn Jamīs, un posible antecedente andalusí de Abū Madyan, afirma: «Honrad a la gente mediante la buena escucha… bajad hasta su comprensión para que se sientan cómodos con vosotros, comportaos de acuerdo con la cultura de cada tiempo y seguid a la gente en sus usos»[(64)], compárese con esta máxima de Abū Madyan: «La Verdad (*al-Ḥaqq*) corre en las lenguas de los sabios de cada tiempo, conforme a lo que conviene a su gente»[(65)].

Ciertamente, puede decirse que este recurso lo ha tomado prestado de Ibn al-ʿArīf. En un pasaje que habla de la recompensa divina, afirma: «El fin y recompensa de cada uno depende de su participación en la fe. Si ésta es falsa, nula o mezclada conforme al lenguaje de la perfección *(lisân al-kamâl)* en vista del lenguaje de la Verdad *(lisân al-ḥaqîqa)* no tendrá buen fin; aunque sí lo tendrá, según el lenguaje de la ciencia *(lisân al-ʿilm)…*»[(66)].Al dirigir una carta a sus seguidores de Córdoba, Ibn al-ʿArîf les advierte para no desarrollar un discurso más allá de la comprensión del interlocutor: «Quien transmite un dicho del Profeta, aleya, opinión de los ulemas, o comentario sacado de estas tres fuentes de cerca o lejos, sin que el interlocutor sea capaz de entenderlos, le hace correr el riesgo de malentender la tradición del Profeta»[(67)].

Sin duda, todos estos sufíes se hacen eco del dicho del Profeta que recomienda el empleo de este recurso: «Hablad con la gente en la medida de su comprensión *(jâṭibû l-nâs ʿalà qadr ʿuqûli-him*»[(68)]. La adecuación del discurso acorde con la necesidad del interlocutor es un rasgo de lo que se denomina *adab* ‘cortesía espiritual’, imprescindible sobre todo en el trato con las realidades espirituales en todos los preceptos.

Manejando a la perfección este recurso, no es de extrañar entonces el gran número de alumnos que tenía Abû Madyan, amén del reconocimiento generalizado por otras vías sufíes.

---

(63) Garrido Clemente, P., «Edición crítica del “Kitāb jawaṣṣ al-ḥurūf” de Ibn Masarra», *Andalus-Magreb,* 14 (2007), 51-89, p. 62.
(64) Ibn Jamīs de Évora, *al-Muntaqà,* p. 214.
(65) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* p. 119, n.º 5.
(66) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda,* p. 104.
(67) *Ibíd.,* p. 168.
(68) Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya,*I, p. 755.

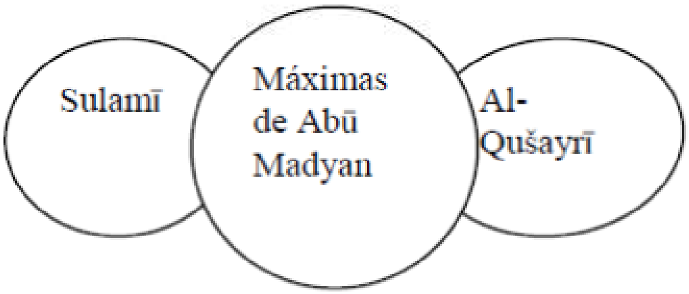
Aparte de su elocuencia verbal, Abū Madyan encarna de forma propicia la figura del maestro sufí, en tanto que pretende plasmar lingüísticamente una vivencia mística, para lo cual, se vale de sus precursores sufíes(69). Sometiendo sus escritos a un análisis lingüístico pormenorizado, especialmente en lo relativo a sus *máximas,* se ha de resaltar lo siguiente:

1. Heredó los registros lingüísticos referentes a la vía, el combate interior, los estados y estadios espirituales. De hecho, una simple lectura de *al-ˁAqīda al-mubāraka* [Enseñanza bendita], *Bidāyat al-murīd* [Comienzos de los iniciados] y *Uns al-murīd* [Intimidad del iniciado], deja bien claro que Abū Madyan copia casi textualmente de los maestros orientales anteriores, sobre todo los de *Ṭabaqāt* al-Sulamī y *Risāla* de al-Qušayrī(70).
2. Heredó también los términos de los desvelados. Destacan términos, como *al-ŷamˁ wa-l-farq* ‘concentración exclusiva en Dios y conciencia separativa’, *al-maḥū wa-l-baqāˀ* ‘obliteración y extinción’, y los vocablos referentes a la experiencia unitiva: *al-waḥdāniya* ‘unicidad’, *al-fardāniyya* ‘singularidad’, etc.

---

(69) Sobre el lenguaje sufí, véase nuestros trabajos Shafik, A., «La formación de los términos sufíes en las *Revelaciones de La Meca* de Ibn ˁArabī» en *Interculturalidad, lengua y traducción. Estudios aplicados al español y al árabe,* coord. S. M. Saad, Madrid: IEEI, 2009, 227-258; ---, «Los diversos tipos del lenguaje en *Miftāḥ al-saˁāda* de Ibn al-ˁArīf (m. 536/1141)», *ˀIlu.Revista de Ciencias de las Religiones,* 17 (2012), en prensa.

(70) A modo de ejemplo, se puede establecer respectivamente una comparación entre las máximas del Abū Madyan en *Uns al-waḥīd,* ed. Cornell y al-Sulamī, *Ṭabaqât al-ṣûfiyya,* ed. Nûr al-Dîn Đarîba, El Cairo: Maktabat al-Jāngī, 1997, ns.º (14, 19, 20, 37, 38, 62, 64, 67, 74, 85, 113, 127 con *Ṭabaqât*(pp. 158, 483, 112, 243, 255, 302, 303, 305, 114, 369, 310, 209). Estas máximas no aparecen en la *Risāla* del Qušayrī.
No obstante, los ns.º (14, 29, 37, 111, 128, 159) proceden de la *Risāla,* (II, p. 372; I, p. 99; I, p. 255; II, p. 361; I, p. 58).



En la misma línea de la herencia clásica, sobresalen algunos términos repetidos en la obra de Abū Madyan. Es el caso del vocablo *irāda* 'voluntad' que indica el comienzo del vía de los caminantes. En el capítulo dedicado al «legado espiritual a los iniciados»(71), al-Qušayrī emplea el término *irāda* en el sentido de 'camino espiritual', 'iniciación' o 'formación espiritual'. De modo parecido, se encuentra en el capítulo «Requerimientos de la voluntad…» de al-Gazālī(72). Por último, aparece mencionado por Ibn al-ʿArīf: «Para recorrer el camino espiritual *(ṭarīq al-taḥqīq fī al-irāda),* el iniciado debería esforzarse al máximo»(73), o este otro: «Es una misericordia que haya discrepancias *(ijtilāf)* entre los ulemas sobre el camino espiritual *(ṭarīq al-irāda),* ya que algunos iniciados sentirán más afinidad con unos en vez de con otros»(74).

Abu Madyan nombra a los iniciados en el camino espiritual como *ahl al-bidāya,* y a los gnósticos, *ahl al-nihāya,* mostrando la diferencia en su proceder, cuando dice en una de sus máximas: «Los estados espirituales son dueños de los iniciados, porque determinan sus comportamientos. En cambio, los gnósticos los poseen y controlan»(75). Es muy probable que los tomara prestados de Ibn al-

(71) Al-Qušayrī, *Risāla,*II, pp. 571-85.
(72) Al-Gazālī, *Iḥyāʾ,*III, pp. 72-3.
(73) Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda,* p. 85.
(74) *Ibíd.,* p. 86.
(75) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* p. 139, n.º 113.

ˁArīf que dice: «Compórtate con los realizados espiritualmente *(ahl al-nihayāt)* con el final de la aprobación *(nihayāt al-taṣdīq)* y con los iniciados *(ahl al-bidāyāt)* con el comienzo de la verificación espiritual *(bi-bidayat al-taḥqīq)*»(76). Éste los tomó a su vez de Ismāˁīl al-Harawī (m. 481/1089), cuando afirma: «Tan solo son válidos los finales *(al-nihayāt)* si los comienzos *(al-bidāyāt)* lo fueron»(77). No hay que perder de vista también que el término compuesto *ahl al-bidāya* aparece en *Risāla* de al-Qušayrī(78).

Valiéndose de uno de los versículos coránicos, Abū Madyan se refiere a los sufíes con estos términos: «Ésos constituyen *el partido de Dios.* Y ¿no son los partidarios de Dios los que prosperan?» (Q 58:22), denominación empleada por algunos de sus predecesores como ˁAbd al-Qādir al-Ŷīlānī e Ibn Jamīs, en señal de otorgar un sello de auxilio y protección a los más íntimos de Dios(79). Para cierto estudioso conlleva una dimensión política, con la cual interpreta el recelo político de los almohades hacia Abū Madyan y sus seguidores(80).

En este contexto, en los pasajes referentes a *Waqāˀiˁ baˁḍ al-fuqarāˀ* (Visiones de algunos sufíes) en *Muḥāḍarāt al-abrār* [Disertaciones de los piadosos], Ibn ˁArabī cita repetidamente las palabras de Abū Madyan. De estas visiones surgieron términos técnicos completamente ajenos a los del maestro de Bugía, pero muy afines a la expresión de Ibn ˁArabī, especialmente su terminología existencial, lo que significa que el sufí murciano adaptaba el contenido de la visión en consonancia con sus propios términos(81). En su *Futūḥāt* [Revelaciones], en cambio, suele citar las palabras textuales de Abū Madyan, a las que califica algunas veces de «palabras incultas y vulgares»(82), quizá con el fin de adecuarlas a la comprensión del interlocutor.

Con respecto a su lírica, Abū Madyan escribe desde la madurez poética y espiritual. De hecho, ha llegado a cultivar diversas formas métricas: la casida

(76) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda*, p. 144.
(77) *Manāzil al-sāˀirīn*, El Cairo: Maṭbaˁat al-Ḥalabī, 1966, p. 4.
(78) *Risāla*,II, p. 412.
(79) Abd al-Qādir al-Ŷīlānī, *al-Fatḥ al-rabbānī*, p. 55; Ibn Jamīs, *al-Muntaqá*, p. 53. El número del capítulo no es el 39, como apunta el editor.
(80) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 33.
(81) Elmore, G., «Ibn al-ˁArabī 'Cinquain' *(taḫmīs)* a Poem by Abū Madyan», *Arabica*, XLVI, (1998), 63-96, pp. 75-8.
(82) Ibn ˁArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*,IV, p. 264.

clásica, moaxaja y zéjel. En su poesía confluyen varios influjos: el núcleo religioso y mística, temas e imágenes coránicos, procedencia filosófica de raigambre neoplatónica, tradición literaria profana, especialmente en relación con el amor cortés.

En líneas generales, su poesía se caracteriza por la belleza de su simplicidad, la riqueza de metáforas y símbolos, el tono apasionado, emotivo y cálido y la distancia pues de formas retóricas y artificiosas de expresión. Añádase su musicalidad genuina y el aroma sensual que envuelve sus versos. Su lenguaje es muy seleccionado, rico, con matiz profano y cercano al pueblo, donde predomina el vocabulario coránico. En palabras de algún estudioso: «Tanto la forma como el contenido son hermosos, repletos de significados»(83). La inefabilidad queda tenuemente ilustrada en su poesía para la experiencia profunda de lo divino como en los versos referentes a la embriaguez, en la que disuelve los límites de la discursividad racional haciendo uso de tecnicismos y vocabulario corriente. Daremos por vía de ejemplo el siguiente verso, en el que el término *ṣirf* ‘vino puro’ es símbolo de la llegada y contemplación de la Presencia Divina:

Haz correr el vino puro en abundancia
y de la mezcla aléjanos.
Somos gente que no se satisface con la mezcla
desde que existimos.

Cántanos algo en su nombre,
son buenos momentos,
lejos de nosotros mismos
mediante el vino hemos partido(84).

3. Requerimientos de la práctica espiritual

Se han puesto de relieve algunas prácticas referentes a la doctrina de Abū Madyan, no obstante este método quedará corto e infructífero, si no se basa en un fundamento necesario: la tutela de un guía, un maestro espiritual.

(83) Maḥmūd, ʿA. Ḥ., *Abū Madyan al-Gawṯ*, p. 106.
(84) ʿAlāwī, M. Ṭ., *al-ʿĀlim al-rabbānī*, p. 137.

3.1. Características del guía espiritual

En el método general de los sufíes para llegar a Dios, el iniciado *(al-murīd)* debería dejarse educar espiritualmente por un instructor, guía o maestro que le muestre sus defectos y le enseñe cómo podría identificarse con el estadio de la servidumbre *(al-ˁubūdiyya),* que se considera un paso fundamental en el progreso de la realización espiritual, de tal modo que el iniciado no sería un verdadero sufí si no alcanzase este estadio. Uno de los maestros de la *Risāla* de al-Qušayrī afirma:

> Si un hombre hubiera reunido todos los saberes y acompañado a todo tipo de seres humanos, no habría alcanzado la madurez necesaria, si no fuera por el adiestramiento *(al-riyāḍiyyāt)* del yo bajo la tutela de un maestro, un imán, un educador que le aconseje. Quien no toma sus modales (*adab*) de un maestro que le enseñe los defectos de sus obras *(aˁmāl)* y la insolencia *(ruˁūna)* de su yo *(nafs),* no llegará a corregir su comportamiento(85).

Según al-Gazālī, la compañía de los maestros es fundamental para superar los obstáculos de la vida y las peripecias del viaje espiritual: «¿Cuántos iniciados se ocupan de los ejercicios ascéticos, y les vence una ilusión engañosa que no son capaces de superar, de tal modo que abandonan el camino y pierden el tiempo en vano, yendo por la vía del libertinaje? Esta es la gran perdición»(86), y agrega: «El iniciado necesita a un maestro sabio con el que guiar sus pasos, imprescindible para que le conduzca por el camino recto, ya que el camino de la religión es ambiguo y los caminos del demonio son muchos y evidentes»(87).

Tanto Ibn al-ˁArīf como Abū Madyan coinciden en perfilar la figura del maestro sufí, el maestro de Almería afirma: «Solo necesito a alguien que me dirija a un hombre sabio (*ˁālim*) y practicante (*ˁāmil*)»(88). Repitiendo los mismos términos, Abū Madyan señala: «El primer deber del *murīd* es acompañar a un maestro *(šayj),* sabio *(ˁālim),* practicante *(ˁāmil)*»(89).

(85) Al-Qušayrī, *Risāla*, I, p. 121.
(86) Al-Gazālī, *Iḥyāˀ*, III, p. 75.
*(87) Ibíd.,*III, p. 73.
(88) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda,* p. 107.
(89) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* p. 127, n.º 46.

El maestro de Bugía advierte el final del que pretende recorrer solo el camino: «Les está vetada la llegada *(al-wuṣūl)* [a Dios] por su abandono de seguir al guía *(al-dalīl)* y su apego a la pasión». Ibn al-ˁArīf, por su parte, insiste: «Hay que escuchar a alguien, que sea un ejemplo a seguir en lo exotérico y esotérico conjuntamente. Hay que atender a un sabio»(90). Parece ser que surgió una polémica entre los sufíes del al-Andalus en torno a la cuestión de si era posible recorrer el camino sufí a través de la exclusiva dependencia de los libros místicos o, a la inversa, si los maestros eran necesarios. Defensor de la figura del maestro, Ibn Jamīs salió al paso para resolver esta cuestión: «La letra callada *(al-rasm al-ṣāmit)* no prescinde de un hablante *(nāṭiq)* que distingue los aspectos de su interpretación»(91), seguido por Ibn al-ˁArīf quien señala: «Aquel que se limita al estudio de los libros, sin que se esfuerce seriamente en buscar un maestro, no es un sabio»(92).

Abū Madyan determina las cualidades de las personas que ocupan la sapiencia espiritual: «Devoto *(taqī)*, conocedor de ambas ciencias, la exotérica y esotérica *(ˁilm al-ẓāhir wa-l-bāṭin)*, y conocedor de la Trascendencia y la Realidad Esencial *(ˁālim bi-l-ḥaqq wa-l-ḥaqīqa)*. Que sea seguidor *(muttabiˁ)* de la tradición del Profeta *(al-sunna)*, y no innovador *(mubtadiˁ)*»(93), y afirma: «La intimidad del verdadero sabio y devoto se manifiesta a través de la contestación a su plegaria *(iŷābat duˁāˀi-hi)*, escasa posesión, renuncia de la vida mundana y plena confianza *(al-tawkkul)* en Dios»(94).

Según la visión del šayj, hay ciertas personas que no son dignas de la autoridad espiritual: «Lo más dañino es la compañía de un maestro desatento, un sufí ignorante, o un predicador falso»(95). De hecho, el sufismo en la época de al-šayj experimentó reveses por culpa de innovadores y ociosos que hicieron del sufismo un campo fértil de ideas perversas y falsas doctrinas, de tal modo que no solo ellos fueron objeto de crítica mordaz, sino también la tradición sufí en sí. En *Bidāyat al-murīd*, queda reflejada esta realidad: «En nuestro tiempo nos llega un grupo *(ṭāˀifa)* en el que se llaman a sí mismos los *sufíes*, embellecen su exterior *(al-ẓāhir)* y manchan su interior *(al-bāṭin)* a causa de su ocupación

(90) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda*, p. 200.
(91) Ibn Jamīs, *al-Muntaqà*, p. 110.
(92) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda*, p. 135. Otra referencia, p. 195.
(93) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 55.
(94) *Ibíd.*, p. 103.
(95) *Ibíd.*, p. 119, n.º 11.

fútil… No se conocen por el combate interior *(al-muŷāhada)*, ni actúan según el saber»[(96)], y añade: «Sus apariencias son las de aquellos piadosos, pero sus acciones son de aquellos hipócritas *(al-munāfiqīn)*»[(97)]. Por último, recita en verso:

Sabe que el camino de la comunidad espiritual[(98)]
pasa desapercibido;
mira cómo son quienes lo fingen[(99)].

3.2. Reglas de los iniciados relativas al trato de los maestros

Queda por decir que si el iniciado acompaña a un maestro realizado no consigue los frutos de su saber, a menos que se caracterice por estos atributos:

1. Adhesión al maestro, entendida en términos de servidumbre *(jidma)*, absoluta e incondicional, que implica con frecuencia la ejecución de tareas arduas y degradantes. El šayj Abū Yaˁzà sirvió a su maestro Abū Šuˁayb Ayyūb, el šayj Abū Madyan hizo lo mismo con Abū Yaˁzà, y no se impacientó con su actitud al dejarle ciego por un tiempo[(100)]. Por eso, el šayj dice: «Quien tiene confirmada su intimidad divina *(walāya)*, su servicio es obligatorio»[(101)], y dice en verso:

Observa con atención al maestro en sus estados,
quizás se manifieste en ti una muestra de su agrado.
Ofrécele tu seriedad y ponte a su servicio,
quizás esté satisfecho, ten cuidado y no dejes de agradarle[(102)].

---

(96) *Ibíd.,* p. 85.
(97) *Ibíd.,* p. 91.
(98) *Ṭarīq al-qawm* se alude al camino de los sufíes.
(99) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* p. 165; ˁAlāwī, *al-ˁĀlim al-rabbānī,* p. 144; Ibn ˁAṭāʾ Allāh, *ˁUnwān al-tawfīq fī ādāb al-ṭarīq,* Damasco: Dār al-Bayrūtī, 2004, pp. 24, 47-48.
(100) Sobre la relación de Abū Yaˁzà con su maestro, véase al-Tādilī, *al-Tašawwuf,* pp. 214, 219, Respecto al relato de la ceguera de Abū Madyan, véase, *al-Tašawwuf,* pp. 320-21 (tr. esp. Shafik, A., «Abū Madyan…», pp. 203-4).
(101) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* p. 103.
(102) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* p. 165; ˁAlāwī, *al-ˁĀlim al-rabbānī,* p. 144.

2. Mostrarse modesto, sentarse a su lado como aprendiz y no como experto, actuar con veneración. En este sentido, Abū Madyan refiere: «Se comporta con los ulemas con buena escucha y necesidad de aprendizaje; con los gnósticos, con quietud y espera; y con los dotados de los estadios espirituales *(ahl al-maqāmāt)*, con unicidad (*tawḥīd*) y auto-negación (*al-inkisār*)»[(103)].

3. Pasar por alto algunas veces los errores del maestro, Abū Madyan insta: «Quien se detenga en los defectos de su šayj, nunca conseguirá beneficio alguno de él»[(104)].

Quizá Abū Madyan se inspire en la enseñanza de Ibn al-ˁArīf cuando dice: «El amado debería estar a su servicio como monte y polvo atmosférico, fuego y agua, pues poseen un estado y una realidad: seguirles en el estado obliga a la alegría por lo que les alegra, y en la verdad, al largo lamento por lo que les vulnera y perjudica»[(105)]. No tiene inconveniente en mostrarse tajante con fin educativo: «Mis palabras aparentemente son groseras, pero en realidad son muy puras»[(106)], de tal modo que el iniciado no deba «mostrarse remiso al escucharle, ni negar ni contradecir sus palabras y obras»[(107)].

Por último, Abū Madyan coincide con al-Gazālī en que el discípulo no debería ocultar nada de sus estados interiores a su maestro, para que éste le pueda ayudar a sanar sus deficiencias mediante lo que recita de invocaciones y menciones[(108)]. Por eso, Abū Madyan dice: «El maestro es quien […] ilumina tu interior con su resplandor»[(109)].

4. Realización de los estadios espirituales

Como se ha mencionado, Abū Madyan procura seguir el camino de la escuela de al-Gazālī en la realización continua de los estadios espirituales hasta que el sendero del caminante termine en el estadio de la extinción *(al-fanāˀ)*, como condición imprescindible de alcanzar *al-walāya* ‘intimidad divina’. En palabras de al-Gazālī: «Empieza necesariamente con la purificación completa

(103) *Ibíd.,* p. 149, n.º 162.
(104) *Ibíd.,* p. 133, n.º 85.
(105) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda*, p. 142.
(106) *Ibíd.,* p. 223.
(107) *Ibíd.,* p. 177.
(108) Al-Gazālī, *Iḥyāˀ,* III, pp. 74-75.
(109) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* p. 147, n.º 161.

del corazón de lo que no es Dios, el Altísimo… y termina en la extinción total en Dios»[110], y considera el amor (*al-maḥabba*):

> El máximo fin de los estadios y la cumbre de los grados. No hay estadio que equivale al amor, a no ser que sea uno de sus frutos y uno de sus anejos, tales como el anhelo *(al-šawq)*, la familiaridad *(al-uns)*, la satisfacción *(al-riḍá)* y sus equivalentes. No hay tampoco antes del amor un estadio, a no ser que sea uno de sus prolegómenos, como el arrepentimiento *(al-tawba)*, la paciencia *(al-ṣabr)*, la ascesis *(al-zuhd)*, entre otros[111].

En uno de los pasajes de *al-Muntaqá*, Ibn Jamīs sintetiza la doctrina ascético-mística tratando sietes estaciones de la ascensión espiritual, parte de la sinceridad del arrepentimiento *(ṣidq al-tawba)* y llega hasta el pudor *(al-ḥayāˀ)*producida por «la visión de la majestad de Dios y la atenta observancia de sí mismo *(murāqaba)* que resulta del testimonio de Su magnificencia»[112].

Ibn al-ˁArīf, por su parte, alude a este progreso por los diversos estadios:

> Gracias a los principios y finales, la fe y los creyentes aparecen en consonancia con sus semejantes y conforme a sus diversas categorías. Si las obras de fe se midiesen con el peso del anhelo, temor y vigilancia, y el siervo adorase a su Señor con fe, como si Le viera, aparecerían los primeros signos de la iniciación espiritual *(al-irāda);* y si fuesen certeras, de ellas surgirían los estadios *(maqāmāt)* y estados espirituales *(aḥwāl)*. Luego se convertirían en intimidad divina especial *(walāya jāṣṣa)* y conocimiento perfecto *(maˁrifa tāmma)*[113].

Inspirándose en *ˁIlal al maqāmāt* [Deficiencias de los estadios espirituales][114] de Abū Ismāˁīl al-Harawī (m. 481/ 1088), Ibn al-ˁArīf

---

(110) Al-Gazālī, *al-Munqiḏ min al-ḍalāl*, ed. ˁA. Ḥ. Maḥmūd, Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1985, p.127.

(111) Al-Gazālī, *Iḥyāˀ*, IV, p. 286.

(112) Ibn Jamīs, *al-Muntaqá*, p. 54 (tr. esp. 62).

(113) Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda*, p. 99.

(114) Halff, B., «Le *Maḥāsin al-majālis* d'Ibn al-ˁArīf et l'oeuvre du soufi hanbalite al-Anṣārī»,

profundiza estas ideas en *Maḥāsin al-maŷālis* [Excelencia de las sesiones] al tratar los estudios conforme con la diversidad de los grados del caminante, asignando para cada estadio un grado y situando a los íntimos realizados en el último(115). Con las miras puestas en el desvelamiento final, tacha de velo el quedarse estancado en cualquiera de los estadios, y pone como colofón el siguiente pasaje:

> Cuando contemplan la esencia de la Realidad *(ʿayn al-ḥaqīqa)*, en la que los estados de los caminantes se desvanecen, y éstos llegan al estadio de la extinción *(maqām al-fanāʾ)* de todo lo que no es Él. De hecho, todos los estadios que preceden este último tienen un fin, que es la visión de Dios, entendida como su [verdadero] paraíso(116).

El šayj Abū Madyan asume plenamente el método de sus predecesores, considerando al-*walāya* el fruto de la ascensión del caminante hacia Dios, atravesando diversos estados y estadios espirituales. Daremos por vía de ejemplo algunos recogidos en sus máximas(117):

> 1. Tu búsqueda de la iniciación (*al-irāda*) antes de un arrepentimiento (*tawba*) correcto es un descuido (*gafla*). En esta línea concreta, coincide con sus maestros, especialmente Abū Yaʿzà, al sostener que el arrepentimiento es el primer grado de la intimidad divina(118).

R.E.I. XXXIX (1971), 321-335.

(115) *Khwādja ʿAbdullah Anṣārī (396-481h./1006-1089): mystique hanbalite,* ed. y tr. S. de Laugier de Beaurecueil, Beyrouth: Impr. Cathol. 1965, pp. 274-85. Véase también al-Harawī, *Manāzil al-saʿirīn* (tr. parcial al español en *La mística del Islam: Mil años de textos sufíes,* texto original en alemán R. Gramlich, tr. esp. J. P. Tosaus Abadía, Santander: Sal Terrea, 2004, pp. 115-120).

(116) Ibn al-ʿArīf, *Maḥāsin al-maŷālis,* texte arabe, tr. et comt. de Asín Palacios, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933 (tr. esp. M. Asín Palacios, *Mahasin al-machalis,* Málaga: Sirio, 1988), p. 97 [traducción propia].

(117) Según su aparición en el texto, Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* p. 141, n.º 134; p. 117, n.º 3; p. 29, n.º 123; p. 121, n.º 18.

(118) Al-Qušayrī, *Risāla,*I, p. 207; al-Gazālī, *Iḥyāʾ,*IV, «Kitāb al-tawba»; Ibn Jamīs, *al-Muntaqá,* p. 54; Ibn al-ʿArīf, *Miftāḥ al-saʿāda,* p. 94. Véase también cinco anécdotas referentes al arrepentimiento, propios de Abū Yaʿzá, al-Tādilī, *al-Tašawwuf,* pp. 214-15, 219-20, 231-32; Shafik. A. «Antecedentes y precursores…», p. 177.

2. El aprendizaje de estos saberes solo es válido para quien ha adquirido cuatro requisitos: el ascetismo (*al-zuhd*), la ciencia (*al-ˁilm*), la confianza en Dios (*al-tawakkul*) y la certidumbre (*al-yaqīn*).
3. El temor (*al-jawf*) es un látigo que exhorta e impide; exhorta hacia la obediencia e impide la transgresión.
4. Haz de la paciencia (*al-ṣabr*) tu provisión, de la satisfacción (*al-riḍà*) tu montura y de la Verdad tu meta y objetivo.

Quien sigue de cerca a los maestros sufíes de la *Misiva* de al-Qušayrī, y posteriormente a al-Gazālī y su escuela(119), se dará cuenta de que, a pesar de la diversidad de sus orientaciones, tendencias y métodos, han hecho de la *unicidad* un origen en torno del cual giran y terminan. Del mismo modo, Abū Madyan establece los fundamentos de su método sobre sólidas bases de la unicidad, haciéndola la piedra angular de la realización espiritual, tal como aparece en su *al-ˁAqīda al-mubāraka* [Enseñanza bendita], valiéndose del Corán:

> Él es el Primero *(al-awwal)*, Cuyo origen no tiene principio, y el Último *(al-ājir)*, Cuya eternidad *(abad)* carece de fin. Es el Visible *(al-ẓāhir)*, en el cual no cabe duda, y el Escondido *(al-bāṭin)* que no tiene parecido. El Vivo *(al-ḥayy)* que no se muere ni se extingue. El Todopoderoso *(al-qādir)*, capaz y despreocupado; el Dotado de voluntad *(al-murīd)* que descarrila y guía, empobrece y enriquece(120).

Determinar el origen de estas palabras no resulta nada difícil, ya que se encuentra en el prólogo de la *Risāla* de al-Qušayrī, atribuidas a Ḥallāŷ(121).

El propio Abū Madyan expresa la realidad de la unicidad en estos versos:

Todo, sin Dios, cuando lo compruebes,
nada es, tanto en síntesis como en detalle.
[…]
Pues mira, ya con tu intelecto o con tus ojos,

(119) Al-Gazālī, *Iḥyāˀ*, IV, pp. 240-53.
(120) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* p. 49.
(121) Al-Qušayrī, *Risāla*,I, p. 23; al-Ḥallāŷ, *al-Aˁmāl al-kāmila,* ed. Q. M. ˁAbbās, Beirut: Riyad El-Rayyes Books, 2002, pp. 224, 257-58.

¿ves algo que no sea uno de Sus actos?[122]

El šayj Abū Madyan no lanza a sus discípulos en sus comienzos hacia la realidad de la unicidad —no están preparados—, sino que progresivamente deben de ir atravesando los estadios mencionados hasta llegar a ese final del camino unitivo; el fundamento del proceso es el amor. Según sus palabras: «El amor es mi barca, el conocimiento, mi doctrina, la unión, mi llegada»[123]. Abū Madyan, entonces, tanto en el estado del conocimiento como el estado del amor, llega a realizar un solo principio que reúne a ambos, lo que implica que *el amor, conocimiento y unicidad* son estadios que confluyen, de tal suerte que no podemos distinguir entre ellos.

Avanzando en esta dirección, el maestro de Bugía equipara también el estadio de unicidad a los estadios de extinción (*al-fanāʾ)* y conciencia unitiva/concentración exclusiva en Dios *(ŷamʿ),* tal cual aparece en los escritos de sus precursores[124]. En una de sus máximas afirma: «La conciencia unitiva *(ŷamʿ)* es lo que evita tu distracción *(tafarruq)* y elimina la alusión *(išārātak)* de ti mismo. Conciencia unitiva es la total absorción de tus atributos *(istigrāk awṣāfak)* y la negación de tus cualidades *(talāšī nuʿūtak)*»[125]. Vale decir que tras haber alcanzado el estadio de la extinción, el sufí está completamente dominado por el poder y atributos de la Verdad, y no percibe ni esencia ni atributos de sí mismo; sus vestigios se borraron y su identidad se extinguió, hasta que dijera: «Mi estadio espiritual es la servidumbre *(al-ʿubūdiyya),* mi saber es la ciencia divina *(al-ʿulūm al-ilāhiyya),* mis atributos están sacados de los atributos señoriales *(al-ṣifāt al-ilāhiyya)*»[126].

No obstante, Abū Madyan discrepa con sus antecesores y contemporáneos en el modo de concebir el estado de extinción, como bien expone Ibn ʿArabī:

> El maestro Abū l-ʿAbbās b. al-ʿArīf al-Ṣinhāŷī, una autoridad de esta materia decía: «Ciertamente, Dios se manifiesta, cuando los contornos se desvanecen *(iḍmiḥlāl al-rasm)*». En cambio, el maestro Abū Madyan

(122) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* p. 169; ʿAlāwī, *al-ʿĀlim al-rabbānī,* p. 142.
(123) Ibn ʿArabī, *Muḥāḍarāt al-abrār,* ed. Jūlī, p. 400.
(124) Al-Qušayrī, *Risāla,*I, capítulos «*al-ŷamʿ wa-l-farq*» y «*al-fanāʾ wa-l-baqāʾ*».
(125) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan,* p. 125, n.º 43.
(126) Ibn ʿArabī, *Muḥāḍarāt al-abrār,* ed. al-Nimarī, II, p. 92.

sostenía: «Es imprescindible la subsistencia de los contornos de la servidumbre *(baqāʾ rasm al-ʿubūdiyya)*, para que se experimente el gozo de la contemplación de la señoría *(al-talḏuḏ bi-mušāhadat al-rubūbiyya)*». Al-Qāsim b. al-Qāsim, uno de los maestros citados en la *Risāla* de al-Qušayrī decía: «La contemplación de la Verdad *(mušāhadat al-Ḥaqq)* es una extinción *(fanāʾ)* que carece de gozo *(laḏḏa)*»[127].

Ibn ʿArabī va más allá en sus comentarios al recoger una anécdota entre Abū Madyan y algunos de sus compañeros:

> Cuando alguien decía al maestro Abū Madyan: «… Según la narración de Fulano, que se la había transmitido Mengano, quien a su vez la había escuchado de Fulano de tal…». Solía decir: «No queremos comer carne seca, traedme carne fresca (Q 16:14)». Quiere elevar la aspiración espiritual *(himam)* de sus compañeros. Si estas son las palabras de Fulano, ¿qué has dicho tú? ¿Con cuál de los dones del saber divino *(al-ʿilm al-ladunī)* te ha distinguido? Revelad lo que vuestro Señor os inspira y dejad en paz a Fulano y Mengano, ya que éstos lo tomaron como carne fresca. El Donador no está muerto y está más cerca de vosotros que la vena yugular (Q 50:16)[128].

Una de las características fundamentales como fruto de la unicidad es la obtención del conocimiento proveniente de Dios, ciencia infusa, esto es el develamiento directo de Dios sin intermediario. Al igual que sus maestros, Abū Madyan se vale de la experiencia de Abū Yaʿzà, cuando éste dice a sus compañeros: «Soy un ignorante, no sé sino lo que el Señor me enseñó»[129]; en el mismo sentido, Ibn Jamīs afirma: «Dios le habla e inspira en su secreto»[130]. Abū Madyan, por su parte, lo manifiesta en términos de amor, la voluntad del amante se desvanece en la voluntad del Amado en señal de Unidad:

---

(127) Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya,* III, p. 396.
(128) *Ibíd.,*I, p. 280 (véase otra tr. en P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ʿArabī,* Murcia: ERM, 2005, p. 53)
(129) Al-Tādilī, *al-Tašawwuf,* p. 215.
(130) Ibn Jamīs, *al-Muntaqà,* p. 103.

Les concede las togas de honor, llevados por
la crin de la brisa de cuya fragancia están embriagados.
Son los amados —les acerca, porque
son constantes en servir al irrefutable Amado(131).

Otro fruto de la intimidad divina son los carismas y las obras prodigiosas. Bastante conocidos los carismas de su maestro Abū Yaˁzà(132), Abū Madyan los confirma, pero no les concede un lugar relevante en sus enseñanzas. En esta línea, sigue de cerca a los maestros de la *Risāla* de al-Qušayrī e Ibn al-ˁArīf(133). Al-Qušayrī opina: «Si un íntimo de Dios no tuviera un carisma evidente durante su vida, no le quitaría nada de su estado»(134). Sahl, por su parte, señala: «El mayor carisma es que cambies uno de tus modales reprochables»(135). Respecto a los carismas sensibles, Abū Yazīd al-Bisṭāmī afirma: «Si veis a un hombre, dotado de carismas, aunque se eleve en el aire, no le prestéis atención hasta que veáis cómo es él en ordenar el bien y prohibir el mal, observar la ley revelada y llevar a cabo sus disposiciones»(136), compárese con una máxima de Abū Madyan: «Cuando veáis a un hombre exhibiendo los carismas y rompiendo el curso de lo habitual *(jarq al-ˁadāt)*, no le prestéis atención; mirad, en cambio, cómo es él al ordenar el bien y prohibir el mal»(137).

No obstante, al contrario de al-Gazālī y al-Muḥāsibī, quienes buscan la sinceridad a través de mantener sus obras piadosas y carismas en secreto(138), el maestro de Bugía insta a sus compañeros: «Mostrad a la gentevuestra obediencia a Dios *(al-muwâfaqa)*, como otros muestran su transgresión *(mujâlafa)*. Demostrad lo que Dios os ha otorgado de Sus beneficios exteriores, es decir, la ruptura del curso de lo habitual *(jarq al-ˁawâˀid)*, y los interiores, la

(131) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 171; ˁAlāwī, M. Ṭ.,*al-ˁĀlim al-rabbānī*, p. 160.
(132) Al-Tādilī al-Ṣawmaˁī, *Kitāb al-maˁzzà*, pp. 112-36; Sánchez Sandoval, J. J., *Sufismo y poder en Marruecos: Milagros de Abū Yaˁzzà*, Cádiz: Quórum, 2004, pp. 93-106.
(133) Al-Qušayrī, *Risāla*,II, pp. 520-58; Ibn al-ˁArīf, *Miftāḥ al-saˁāda*, pp. 93, 116, 167, 177, 213, 216; ---, *Maḥāsin al-maŷālis*, p. 76; Ibn ˁArabī, *al-Futuḥāt al-makkiyya*,IV, p. 84; véase también *Mawāqiˁ al-nuŷūm*, ed. S. ˁAbd al-Fattāḥ, Beirut: Dār al-Kutub al-ˁIlmiyya, 2007, pp. 221-22.
(134) Al-Qušayrī, *Risāla*, II, p. 522.
(135) *Ibíd.*,II, p. 534.
(136) *Ibíd.*,I, p. 58.
(137) Cornell, V., *The Way of Abū Madyan*, p. 147, n.º 159.
(138) Ibn ˁArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*,I, p. 590

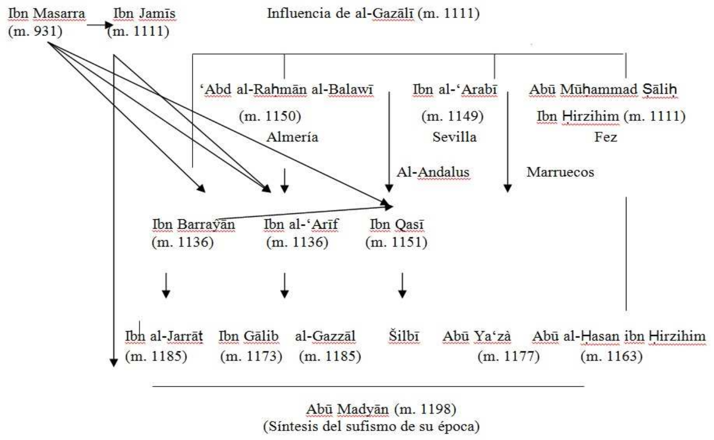
gnosis (*al-maʿrif*)»[139].

Como colofón a la mención de los carismas, en *al-Kawkab al-durrī (Astro centelleante),* Ibn ʿArabī recoge textualmente las palabras del maestro de Bugía, en las que equipara su vivencia mística a la de los maestros de la *Risāla* de al-Qušayrī:

> No hay ninguna estación espiritual de las que ha hablado al-Qušayrī en su *Epístola* que yo no haya hecho mía, ni ningún estado espiritual, adquirido por los que ha mencionado, que yo no haya obtenido, y no hay ningún carisma, citado por él en su escrito, que yo no haya visto por mí mismo o que no se haya realizado por medio de uno de mis compañeros[140].

(139) *Ibíd.,* II, p. 11.

(140) Ibn ʿArabī, «al-Kawkab al-durrī fī manāqib Ḏī al-Nūn al-Miṣrī», en *Rasāʾil ibn ʿArabī (3),* ed. S. ʿAbd al- Fattāḥ, Beirut: Dār al-Intišār al-ʿArabī, 2002, p. 102 (tr. esp. F. G. Albaladejo, *La Maravillosa vida de Ḏū l-Nūn, el egipcio,* Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1991, p. 145).



Conclusiones

El estudio de la vida y obra de Abū Madyan pone de manifiesto la gran importancia de este maestro espiritual dentro de la historia del sufismo: por una parte, se debe este hecho a su personalidad carismática; y por otra, a su capacidad de asimilar el pensamiento sufí que le precede y poder difundir sus ideas en un marco general al alcance de todos.

Se podrían resumir las características más sobresalientes del método de Abū Madyan en los siguientes puntos:

1. Se adhiere al Corán y la tradición del Profeta en el diseño de su método, y unifica las tendencias oriental y occidental del sufismo.
2. Se desvincula de la visión superficial de la ascesis y austeridad, predominantes en su tiempo, dejando bien claro que el auténtico sufismo no está reñido con la implicación de la sociedad y el disfrute de la vida mundana, mientras que no distraigan de la Divina Presencia.
3. El discípulo tiene necesidad de someterse a una disciplina práctica precisa, bajo la dirección de un maestro, que empieza con la voluntad y el esfuerzo del iniciado para purificar su alma y su corazón, y concluye con la realización de la servidumbre exclusiva a Dios, haciendo de la ley revelada el punto de partida para ser capaz de atravesar el puente de la escuela sufí *(ṭarīqa)* y llegar así a la realización de la verdadera unicidad.

4. Introduce la literatura de las máximas en el sufismo del occidente islámico, teniendo en consideración la capacidad intelectual del interlocutor.

5. Simplifica ciertos conceptos relativos a la existencia desde una perspectiva sufí[141], amén de su capacidad de exponerlos tanto en verso como en prosa, de tal modo que su poesía se ha convertido en una corona puesta por encima de todas sus palabras, y una canción para cantar.

6. Renueve la visión sufí respecto a ciertos aspectos al introducir el gozo de los sentidos en el estadio de subsistencia y al anunciar en público la buena obra, carismas y la gracia de Dios. Prueba del éxito de este método es el gran número discípulos tanto en occidente como en oriente, amén del reconocimiento de prestigiosos maestros como Ibn ˁArabī y los šāḏiliyya.

(141) Ibn ˁArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*,IV, p. 264.

الصنوف والخدمات في جيش دولة المرابطين
(430 . 539 هـ / 1038 - 1144 م)
في المصادر والمراجع العربية

د. عادل عواد الطائي*

(الموصل – العراق)

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 413-453

Resumen: "Categorías y servicios en el ejército de la dinastía almorávide en las fuentes árabes". Este artículo ofrece abundante y variada información sobre la organización del ejército de la dinastía almorávide, basada en la consulta de diversas fuentes históricas y obras de referencia árabes, tanto antiguas como modernas, lo cual constituye un interesante complemento a las investigaciones y estudios modernos sobre el particular redactados en lenguas occidentales. El artículo parte de la premisa de que la batalla no puede ganarla una sola categoría del ejército, la categoría armada, sino que es el fruto tel trabajo, colaboración y coordinación de todas las categorías y servicios: los de combate, los auxiliares y los administrativos. El artículo presta especial atención a las denominaciones árabes de cada categoría y servicio, tal como figuran en las fuentes consultadas.

Palabras clave: Historia de al-Andalus, dinastía almorávide, ejército almorávide.

Abstract: "Categories and services in the army of the Almoravid dynasty in Arabic sources". This paper provides the reader with abundant and varied information on the organization of the army of the Almoravid dynasty, based on a number of historical sources and references written in Arabic, both ancient and modern. This is an interesting addition to the modern studies published on the same topic written in Western languages.. The article starts with the premise that a single category can not win a battle, which involves the collaboration and coordination between all categories and services:

---

* adelawad_56@yahoo.com

fighter, assistance and administrative. The article pays special attention to the Arab names of each category and service, as reflected in Arabic sources

Key words: Al-Andalus History, Almoravid dynasty, Almoravid army.

ملخص البحث: "الصنوف والخدماتفي جيش دولة المرابطين". يقدم هذا البحث معلومات عديدة ومتنوعة عن تنظيم جيش دولة المرابطين من خلال مجموعة من المصادر والمراجع العربية القديمة منها والحديثة التي تشكل تكملة مهمة للبحوث والدراسات الحديثة المكتوبة بهذا الخصوص باللغات الغربية. ينطلق البحث من حقيقة أن المعركة لا يربحها صنف (سلاح) واحد، بل هي نتاج عمل وتعاون وتنسيق جميع الصنوف والخدمات وهي الصنوف المقاتلة والصنوف المساندة والصنوف والخدات الإدارية. ويركز البحث على المسميات العربية لهذه الصنوف والخدمات حسبما تظهر في المصادر المطلعة.

كلمات مفاتيح:تاريخ الأندلس، عصر المرابطين، الجيش المرابطي.

إنّ نواة الجيش المرابطي قد ولدت في رباط ابن ياسين، وقد تشكل الجيش الأول للمرابطين من نحو ألف[1] فارس، ثم كبر بعد الفتوحات والانتصارات الكبيرة التي أحرزها المرابطون، ويبدو أن هذا الجيش في نشأته الأولى لم يعرف التخصص من ناحية التسليح أو الواجبات القتالية لعناصره، فكان العمل مشتركا بالنواحي القتالية والادارية[2]، ولكن بعد التوسع في الفتوحات في المغرب الأقصى، ومن ثم الجوار إلى الأندلس ظهرت الحاجة إلى أسلحة ووسائل نقل جديدة وفن حرب مبتكر لمواكبة الأعداء في تسليحهم وفن الحرب عندهم والتفوق عليهم لإحراز النصر عليهم، وهكذا ظهرت الأسلحة الثقيلة والدروع والتنوع بوسائل النقل[3]، وتطوير فن الحرب بظهور عناصر جديدة مثل الطلائع والحرس الخاص والتوسع بالجيش، الأمر الذي تطلب إيجاد منظومة ادارية قادرة على إدامة هذا الجيش، ونتيجةً لذلك ظهر التخصص بالسلاح أو الواجبات القتالية أو الادارية وهو ما يعرف بالصنوف والخدمات[4]، ومن خلال دراستنا لمعارك المرابطين في المغرب الأقصى والأندلس، وبالأخص معركة الزلاقة وحصار حصن ليبط والمعارك التي تلتها، يمكن أن نلحظ الصنوف المقاتلة، والصنوف الساندة، والصنوف الادارية والخدمات، كما يبدو لنا أن هذه الصنوف والخدمات كانت تعمل بسيطرة مركزية وتعاون وثيق قبل المعركة وخلالها، وهو ما يعرف عندنا اليوم بمعركة

---

(1) ابن الخطيب، الإحاطة، ج 2، ص 281؛ محمود، قيام دولة المرابطين، ص 383.

(2) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 125؛ الناصري، الاستقصاء، ج 2، ص 9.

(3) نصر الله، دولة المرابطين، ص 25.

(4) صالح مهدي عماش، قتيبة بن مسلم الباهلي، دار الحرية للطباعة، بغداد، (1978)، ص 62.

الصنوف المشتركة، أي بمعنى أن المعركة لا يمكن ربحها بصنف واحد مثل الخيالة (الفرسان) أو الرجالة (المشاة) مثلاً، بل النصر يتطلب اشراك جميع الصنوف والخدمات بالمعركة وأن تعمل بتنسيق وتعاون وسيطرة مركزية واحدة[5].

ويبدو أن نظام المعركة للمرابطين كان محكم باشراك جميع الصنوف بالمعركة[6]، وتمكنهم من زج الجيش بكتلة كبيرة واحدة بالمعركة، بعكس اعدائهم من نصارى الأندلس الذين اعتادوا القتالات الفردية بالمعركة[7]، والصنوف والخدمات في جيش المرابطين هي:

أولاً . الصنوف المقاتلة:

وهي التي تشارك في القتال فعلاً، وتشتبك وجهاً لوجه مع العدو[8]، في ساحة المعركة حسب الواجب القتالي الذي يفرضه نوع العدو وتسليحه وطبيعة الأرض، وهي تشكل الجزء الأكبر[9]من الجيش المرابطي، ويكون واجب بقية الصنوف والخدمات هي تهيئة الظروف الملائمة لتمكين الصنوف المقاتلة من إحراز النصر، وتشمل الصنوف المقاتلة ما يلي:

1 . الخيّالة (الفرسان):

كان صنف الخيّالة (الفرسان) من أهم صنوف جيش المرابطين، وتمثل قوته الرئيسية التي يكون عليها حسم المعركة لصالحه، وقد بلغ تعداد هذا الصنف على عهد يوسف ابن تاشفين مائة ألف فارس[10]من مختلف القبائل، وكان المرابطون يضعون الفرسان حسب طبيعة المعركة إذا كانت دفاعية، أو هجومية، ففي حالة الدفاع يكون الانفتاح للمعركة بوضع الرجالة (المشاة) والرماة ثم يليهم الخيالة (الفرسان)[11] ، أما في

(5) حارث لطفي الوني، فن المناورة، ط 1، المطابع العسكرية، (بغداد، 1984)، ص 37؛ أكرم ديري، آراء في الحرب، ط 3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت، 1984)، ص 21.

(6) البكري، المغرب، ص 196؛ الطرطوشي، سراج الملوك، ص 145؛ محمود وهيب، الصراع بين الدروع والأسلحة المضادة، مجلة الدروع، المطابع العسكرية، العدد السابع، (بغداد، 1976)؛ حارث لطفي الوني، مبادئ الحرب . دراسة مقارنة .، ط1، المطابع العسكرية، (بغداد، 1985)، ص 89.

(7) Menéndez Pidal, *The Cid and Spain*, p 216. نقلاً عن محمود، قيام دولة المرابطين، ص 389 .

(8) عبد الله، الجيش والسلاح في الجيش الآشوري، ص 33.

(9) الجنابي، الجيش في العصر العباسي، ص 33.

(10) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 13 . 20؛ عنان، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، ص 418.

(11) البكري، المغرب، ص 196؛ الطرطوشي، سراج الملوك، ص 145؛ السامرائي وآخرون، تاريخ العرب في الأندلس، ص 402.

الهجوم فيتخذون التشكيل الخماسي للمعركة[12]، وتكون الفرسان الثقيلة في القلب وهي التي تحسم المعركة عموماً[13].

استخدمت الخيالة عبر التاريخ بأشكال مختلفة لضمان القدرة الحركية، ولتأمين عنصر الصدمة من ناحية أخرى، أما المهام التي يكلف بها صنف الخيالة (الفرسان) فهي الاستطلاع، العمل بشكل حركي وسريع خلف خطوط العدو، والقيام بواجبات الضرب والاختراق المفاجئة على نقاط الضعف المكتشفة في صفوف العدو، ومطاردة العدو المنسحب بهدف تدميره أو أسر أكبر عدد من أفراده[14]، ولها استخدامات أخرى منها استخدامها في طرفي الميمنة والميسرة الخارجين لمنع تسلل[15] العدو إلى المعسكر، ويبدو أنها نفس المهام التي يقوم بها الصنف المدرع اليوم، الذي الوريث له في وقتنا الحاضر، وبرزت الخيالة العربية الاسلامية خلال القرنين السابع والثامن أبان الفتح الاسلامي، وكان لظهور الخيالة العربية الاسلامية صدى كبير بفضل ما حققته من انتصارات على الجيوش البيزنطينية والفارسية أثناء فتح بلاد الشام، وبلاد ما بين النهرين ومصر، وكان أهم ما ميّز الخيالة الاسلامية سرعتها الفائقة، وقدرتها الحركية العالية الناجمة عن خفة دروعها، وجودة خيولها، وارتفاع المستوى القتالي لفرسانها[16]، وكان العرب يعدون الحصان عنصراً لا غنى عنه لإحراز النصر واشتهروا منذ القدم كفرسان وعرفوا حدوة الفرس والسرج العالي والركاب واستخدموا اللجام والمهماز[17]، وعندما جاء الاسلام حثّ على الاهتمام بالخيل والعناية بها، والحث على اقتنائها وتحسين أصولها،وبيّن ثواب اقتنائها في الآخرة، وتخصيص الحمى لرعبها، وقال تعالى: ((وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ))[18] ، وقال رسول الله ﷺ ((الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة))[19] ، وكان رسول الله ﷺ يفضل الخيول الشقر ((خير الخيل الشقر))[20] ، وأنهم كانوا يستحبون الفحولة من الخيل ويقولون هي؟ إنها أجسر وأجرى، وأنهم كانوا يستحبون إناث الخيل في الغارات والبيات ولما خفي من أمور الحرب، وكانوا يستحبون فحول الخيل في الصفوف والحصون والسير والعسكر، وكانوا يستحبون خصيان الخيل في الكمين والطلائع،لأنها أصبر وأبقى في الجهد، ويبين لنا ابن أبي زرع، جنس المركوب الذي كان يمتطيه يوسف بن تاشفين في معركة الزلاقة (وكان أمير المسلمين على فرس انثى، يمر بين صفوف المسلمين، يحرضهم ويقوي نفوسهم على الجهاد والصبر)[21] وكان خالد بن الوليد أنه لا يقاتل إلاّ

(12) اشباخ، الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ص 479؛ خالد سويد، الفكر العسكري العربي، مجلة شؤون عربية، العدد 3، السنة 1981، ص 174.

(13) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 402؛ محمد عمارة، بالفروسية كسر العرب شوكة الصليبيين، مجلة العربي، العدد 217، (الكويت، 1976).

(14) مجموعة مؤلفين، الموسوعة العسكرية، ص 192؛ علاء الدين حسين مكي خماس، التفوق العددي ضرورة موضوعية أم نسبية، المطابع العسكرية، (بغداد، بلا)، ص 27 . 28، 36.

(15) الهرثمي، مختصر سياسة الحرب، ص 39.

(16) مجموعة مؤلفين عسكريين، الموسوعة العسكرية، ص 195.

(17) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص 46؛ مجموعة مؤلفين عسكريين، الموسوعة العسكرية، ص 195؛ عماش، قتيبة بن مسلم الباهلي، ث 183.

(18) سورة الأنفال، الآية 60.

(19) صحيح البخاري، 3 / 216؛ سنن النسائي 6 / 255.

(20) سنن أبي داؤد 12 / 299؛ الدينوري، عيون الأخبار، 137.

(21) روض القرطاس 7، ص 148.

على الأنثى لأنها تدفع البول وهي تجري، والفحل يحبس البول في جوفه حتى ينفق، ولأن الأنثى أقل صهيلاً[22]. وكان يُعطى للفارس ثلاثة أسهم من الغنائم، سهمان لفرسه وسهم له، على رأي أبي يوسف[23]، ويبدو هذا لتشجيع المسلمين للاهتمام بالخيل وتكثيرها واستخدامها بالجهاد، والمرابطون كانوا يتكفلون بتقديم علف الخيل للفرسان مجاناً[24]، وعندما وقعت الحروب الصليبية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، مستهدفة العالم الإسلامي بمشرقه ومغربه (الأندلس والمغرب العربي)، كانت معظم جيوش الدول الأوربية تعتمد على سلاح الفرسان، وتدل دروس الحروب الصليبية على صعيد استخدام الفرسان، على أن الخيالة الأوربية الثقيلة كانت متفوقة على نظيرتها العربية والاسلامية من حيث التدريع والتسليح، مقابل تفوق الخيالة العربية والاسلامية الخفيفة في نواحي المناورة (التكتيك)، والمهارات الفردية، كما أنّ الخيول العربية، كانت أفضل بشكل عام من الخيول الأوربية، وأكثر سرعةً ونشاطاً[25]، وكوّن يوسف بن تاشفين فرقاً من الفرسان، ودرّبهم على نطاق واسع على هذا اللون من ألوان القتال، وقد استعان يوسف بالفرسان الزناتيين على نطاق واسع، وكانت لهم في فنون القتال شهرةٌ واسعةٌ[26]، ويشترط في الفارس معرفة العناية بفرسه وإصلاح حوافره من العطب، وأن يكون الفارس من الشجعان والمهرة باستخدام السلاح راكباً[27]، وينقسم صنف الخيالة عند المرابطين إلى قسمين هما[28]:

أ ـ الخيالة (الفرسان) الثقيلة:

وهم الذين يرتدون خوذاً ودروعاً زردية وسلاحهم عبارة عن الترس والرمح والسيف وهم عادةً يقع عليهم حسم المعركة في صفحة الدفاع، والمرابطون بطبعهم لا يميلون إلى الدروع الثقيلة إلاّ بعد احتكاكهم بنصارى الأندلس[29].

ب ـ الخيالة (الفرسان) الخفيفة:

وهم مدرعون تدريعاً خفيفاً جداً ولا يحملون سوى السيف والترس[30]، ويبدو لنا أنهم يفضلون هذا

---

(22) الحموي، مستند الأخبار في آلات الجهاد، ص 68.

(23) يحيى بن آدم، كتاب الخراج، (ليدن، 1895)، ج 1، ص 3؛ محمد محمد مرعي، النظم المالية في الدولة الاسلامية على ضوء كتاب الخراج لأبي يوسف، دار الثقافة، (الدوحة، بلا)، ص 105.

(24) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 84؛ عنان، عصر المرابطين في المغرب والأندلس، ص420.

(25) مجموعة مؤلفين عسكريين، الموسوعة العسكرية، ص 196؛ فيكونت مونتغمري، الحرب عبر التاريخ، ترجمة وتعليق: فتحي عبد الله النمر، مكتبة الأنجلو مصرية، (القاهرة، 1979م)، ص 151.

(26) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 27.

(27) أشباخ، الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ص 64؛ مونتغمري، الحرب عبر التاريخ، ص 151.

(28) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 403.

(29) حسين مؤنس، الثغر الأعلى، ص 141؛ بسام العسلي، فريدريك الكبير، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت، 1980 م)، ص 33 - 35.

(30) مجموعة مؤلفين عسكريين، الموسوعة العسكرية، ج 2، ص 194؛ العسلي، فريدريك الكبير، ص 35 - 36؛ عبد الله محمود حسين، دراسات في التاريخ العسكري، مجلة الفكر العسكري، العدد الأول، (دمشق، شباط 19خ94).

النوع لأنه ينسجم وطبيعتهم الصحراوية، ولما يؤمن لهم من حرية الحركة والسرعة.

2. الرجالة (المشاة):

كان صنف الرجالة (المشاة) يأتي بالأهمية والتأثير القتالي بعد صنف الفرسان لدى المرابطين(31)، فإنهم كانوا يقدمون في الصف الأمامي أشجع جندهم من المشاة، يتقلدون الحراب، ويغرسونها في الأرض(32)، وكان خلف هذا الصف الأمامي من المشاة صف آخر من المشاة يتألف من رجال بيدهم المزاريق(33)، وكان صنف المشاة يبدو أنه كان يتحمل عنف صدمة العدو الهاجم وامتصاص زخم هجومه، ومشاة المرابطين يصمدون في مواضعهم ولا يقوم أي رجل منهم مهما بلغت شدة هجوم العدو(34)، فلا غرابة بذلك لكون المرابطين شعباً وافر البراعة شديد المراس في الحرب لا يفرون أمام العدو مهما تفوق عليهم في العدد، لأنهم يرون في الهزيمة عارا لا يُمحى(35)، وكان يوسف بن تاشفين قد أعدهم للحرب أعظم إعداد، على الرغم من أنّ دعامة جيشه كانت الفرسان(36)، والرجالة (المشاة) وهم الجند الذين يقاتلون وهم راجلون، وأن واجب الرجالة الرئيسي هو قتال العدو والالتحام معه، وتحطيم قوته الرئيسية في الهجوم فيتقدمون بصفوف متراصة في ثبات وفي هيئة تلقي الرعب في قلوب جنود العدو، وللرجالة واجب آخر وهو التصدي لفرسان العدو وإبطال فاعليتها بعقر خيولهم أو تشريدها أو تنفيرها(37).

والمشاة يتسلحون بالسيوف والحراب والرماح، والمزاريق، ويلبسون الدروع، ويحمون رؤوسهم بالخوذ (البيضات)، ويتقون السهام وضرب السيف وطعن الرمح بالدرق أو الترس، وكان أمراء وحدات الرجالة (المشاة) يركبون الخيل ليتمكن من الحركة بسرعة أثناء المعركة(38)، والمرابطون يسيطرون وينسقون حركة صفوفهم بما فيهم المشاة بحركة راية بيد رجل يتقدمهم، فتكون حركتهم بالقيام أو الجلوس وفق حركة الراية(39)، وللراجل (المشاة) سهم واحد من الغنائم(40).

(31) أشباخ، الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ص 478.
(32) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص 482؛ أشباخ، الأندلسي في عهد المرابطين والموحدين، ص 479.
(33) البكري، المغرب، ص 196؛ محمود، قيام دولة المرابطين، ث\ص 386.
(34) الطرطوشي، سراج الملوك، ص 145.
(35) البكري، المغرب، ص 196.
(36) أشباخ، الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ص 479.
(37) عمر بن ابراهيم الأوسي الأنصاري، تقريح الكروب في تدبير الحروب، ترجمة وتعليق: جورج سكاتلون، منشورات الجامعة الأمريكية، (القاهرة، 1961)، ص 43؛ خماس، التنفوق العددي، ص 28، 34.
(38) ثابت، الجندية في الدولة العباسية، ص 149.
(39) البكري، المغرب، ص 196.

ويتضح تأثير صنف المشاة أكثر ما يكون في قتال السهول والأراضي المنبسطة، وعندما يكون العدو في منطقة مكشوفة لا تتوفر فيها الحماية الطبيعية، ونقل فاعليته في المناطق الجبلية " كما رأينا بانتكاسات الجيش المرابطي في قتال الموحدين الذين كانوا في بداية أمرهم يتحصنون بالجبال وقلعة تينملل الجبلية "[41] كقوة مجتمعة، ويبرز دوره في القتال الفردي أو القناصة، ولم تقل أهمية صنف المشاة رغم تطور الأسلحة (آنذاك) وظهور آلات الحصار، إذ أصبحت مهمة المشاة تأمين الحماية المباشرة للقطعات واستثمار الفوز، إنّ استخدام صنف المشاة واستمرار فاعليته إلى حد الآن، يعود إلى ما يتميز به من صفات، فهو له قابلية الحركة والعمل في جميع الأراضي وجميع المواسم، وتمتاز أسلحته بسهولة حملها وقلّة تكاليفها، وهو صنف سهل التدريب، إلاّ أنّ أهم مساوئه ضعفه تجاه أسلحة العدو الثقيلة، خصوصاً إذا كان غير مدرع[42]، ومن واجبات المشاة حماية الثغور[43].

3 . الرماة:

صنف الرماة وهو من الصنوف المهمة في الجيش المرابطي، عمل يوسف بن تاشفين بوقت مبكر على توسيع هذا الصنف وزيادة إعداده، وخصوصاً عندما توفرت لديه النية للجواز إلى الأندلس لنصرة المسلمين ضد الممالك النصرانية في الأندلس [44]، والرماة هم من صنف المشاة، إلاّ أنهم يختلفون بالتسليح، فسلاحهم الرئيس هو القسي أو المزاريق أو الرماح، وواجبهم هو رشق العدو بنار كثيفة ومهلكة من السهام والمزاريق [45]، ففي صفحة الدفاع يرشقون العدو الصائل نحوهم ويبيدون أعدادا كبيرة منهم قبل وصوله إليهم مما يحد من زخم هجوم العدو، وفي صفحة الهجوم يرشقون العدو برشقات كثيفة قبل التحام القطعات في المعركة، الأمر الذي يؤدي إلى وقوع خسائر كبيرة به ويحط من معنوياته ويجبره على الاحتماء من هذه السهام والمزاريق الناشرة [46]. وكان تأثير هذه الأسلحة في حالة الدفاع أكثر لكون الرامي يرمي من وضع الثبوت على الأرض مما يزيد من دقة رميه، وكان المرابطون يضعون الرماة في وسط تشكيل المعركة بمعنى وضع المشاة أمامهم والفرسان خلفهم، وتكون حركتهم موزونة تبعاً لحركة صاحب الراية الذي يُوعز لهم بالنهوض أو

(40) أبو يوسف، الخراج، ص 19؛ مرعي، النظم المالية، ص 105.
(41) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 112.
(42) عبد الله، الجيش والسلاح في الجيش الآشوري، ص 40.
(43) أبي الحسن عبد الرحمن بن هذيل العذاري الأندلسي الغرناطي، تحفة الأنفس وشعار أهل الأندلس، تعليق وترجمة: لوير مرسي، المطبعة الشرقية، لبولس غوتنهر، (باريس، 1933م)، ص 33.
(44) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 37، 68.
(45) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 50.
(46) الأنصاري، تفريح الكروب في تدبير الحروب، ص 42 - 43؛ الجنابي، الجيش العباسي، ص123.

الجلوس أي الرمي أو قطعه[47]،وكان لفرق رماة المرابطين صيت وشهرة في شدة الفتك بأعدائهم، وإتقان الرمي[48]، وينقسم الرماة تبعاً إلى أسلحتهم إلى ما يلي:

أ . النشّابون:

وهم حملة القسي ويرمون بها السهام أو النشّاب ويدعون بالنشّابة، لقد أجمع المؤرخون على أن العرب من أمهر المقاتلين في النزَع والقوس، وقلما كانت تطيش سهامهم [49]، وبلغ من مهارتهم أنّ أحدهم لو أراد أن يرمي إحدى عيني الغزال دون الأخرى لرماها، ولذلك سمّوا مهرة الرمي (رماة الحدق)[50]، وقال النبي ﷺ ((اركبوا وارموا وأن ترموا، أحب إليّ من أن تركبوا))[51]، وقال ﷺ ((ألا وإنّ القوة الرمي، ألاّ إنّ القوة الرمي، ألا إنّ القوة الرمي))[52].

وكان النشابة موضع اهتمام يوسف بن تاشفين الذي عمل على تدريبهم وزيادة عددهم وأسلحتهم[53]،وكان النشابة يتفتحون (يضعون) في الصف الثاني بعد الرجالة (المشاة) أثناء المعركة الدفاعية والهجومية لجيش المرابطين[54]، واستخدم المرابطون النشّابة بفعالية فائقة وتوجيه رشقات كثيفة، إذ كانت أحمال الأبل من السهام تطوف بين المقاتلة وتزويدهم بما يحتاجون وتعوضهم عن الذي جرى رميه، وقد وجهت هذه السهام إلى خيول العدو التي جمحت بفرسانها مما أربك العدو، ونفس الأسلوب اتبعه صلاح الدين الأيوبي في معركة حطين، رغم الفارق الزمني بين المعركتين.

ويحدثنا مؤرخ الأندلس الأستاذ عنان عن كثرة السهام في معركة الزلاقة، بحيث إلى الآن إذا حفر أحدهم الأرض لعثر على بعض السهام، والأستاذ عثر على بعضها عند زيارته لأرض معركة الزلاقة[55].

ب . الرمّاحون:

وهم الرجال الذين يتسلحون بالرماح، وتكون هذه الرماح طويلة وتسمى القنا الطوال، وتستخدم

(47) البكري، المغرب، ص 196؛ الطرطوشي، سراج الملوك، ص 145.
(48) نقلاً عن محمود، قيام دولة المرابطين، ص 383. Terrasse: op. cit. p. 223.
(49) الدينوري، عيون الأخبار، ص 85؛ ثابت، الجندية في الدولة العباسية، ص 51.
(50) زيدان، التمدن الاسلامي، ج 1، ص 169.
(51) رواه أبو داؤد بسنده برقم 2415؛ والترمذي بسنده برقم 1737.
(52) رواه مسلم في صحيحه برقم 5055؛ وأبو داؤد في سنده برقم 2516.
(53) الطرطوشي، سراج الملوك، ص 145؛ ابن الخطيب، المغرب، ص 196.
(54) الطرطوشي، سراج الملوك، ص 145.
(55) محمد عبد الهادي شعيرة، المرابطون تاريخهم السياسي، مكتبة القاهرة الحديثة، (القاهرة، 1969)، ص 119 - 120.

لطعن العدو، وأخرى قصيرة وتسمى مزاريق الزان، وتقذف باتجاه العدو لإصابته وقتله، وكانت مزاريق الزان هي السلاح المفضل لدى المرابطين، وتعدُ تؤام المعركة مع السهام، وكان لها دور فعّال مع السهام في تحطيم العدو وهزيمته في معركة الزلاقة، الأمر الذي جعل يوسف بن تاشفين يشير إليها في رسالة بشرى نصر الزلاقة إلى مراكش[57]. [56]

ولم يتغير مكان انفتاح المسلحين بالمزاريق الزان، إذ كانوا قبل عهد يوسف بن تاشفين، يتمركزون في الصف الثاني بعد الصف الأول الذي يشغله الرجالة المسلحون بالقنا الطوال، وكان هؤلاء (المسلحون بمزاريق الزان) من مهرة الرماة وحُذّاقهم " لا يكاد الواحد منهم يخطئ، يتسلحون بأكثر من مزراق، ويتناوبون الرماية في سرعة خارقة، ودقة عجيبة[58]، وقد بقي هذا النظام لانفتاح المعركة في عهد يوسف بن تاشفين على حاله، وكما وصفه الطرطوشي الذي عاصر يوسف بن تاشفين "[59].

4 . الأبالة (الهجانة):

وهم الفرسان الذين يركبون الإبل (الهجن) ويتسلحون بالدروع والسيوف والرماح [60]، وكان المرابطون في بداية ظهورهم يعتمدون على الإبل في القتال أكثر من الخيل[61]، إذ كانت صنوفهم المقاتلة تتألف من الرجالة (المشاة) وصنف الأبالة (الهجانة).

ويبدو أن سبب ذلك لتوفر الإبل بكثرة في صحرائهم أكثر من الخيل، لملاءمتها العيش في الصحراء والتعايش مع هذه البيئة، كما أن أرجلها العريضة وأضلافها ملائمة للسير على رمال الصحراء بعكس الخيول، وكانت الأبالة هي السلاح الحاسم لدى المرابطين في معارك المغرب الأقصى، حيث نرى عندما غزا المرابطون مسعود بن وانودين المغراوي بجيش عدته ثلاثون ألف جمل مسرج [62]، فهزموه شر هزيمة، وقد أشار صاحب مفاخر البربر باستخدام المرابطين بقيادة يوسف بن تاشفين للإبل في فتح مدينة طنجة بقوله " أقلم بإزائهم يومين والإبل تعجمه والخيل تسلبه إلى أن طحنته وسالت نفسه على أسنتهم وظماهم " [63]، وعند انتقال المرابطين إلى الجهاد في الأندلس أصبحت الإبل غير ملائمة للقتال لاختلاف البيئة وتسليح العدو،

---

(56) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 117.
(57) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 150.
(58) البكري، المغرب، ص 196.
(59) سراج الملوك، ص 145؛ البكري، المغرب، ص 196.
(60) ثابت، الجندية في الدولة العباسية، ص 145.
(61) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 13؛ محمود، قيام دولة المرابطين، ص 186.
(62) البكري، المغرب، ص 197.
(63) مؤلف مجهول، ص 55.

فحلت محلها الخيول، وبقيت تستخدم لحمل الأثقال[64]، واتخذها لتحدق بالمعسكر المرابطي وإظهارها أمام العدو في المعركة لتأثيرها على خيول نصارى الأندلس، حيث تنفر منها [65].

5 . المنجنيقيون:

وهم رماة المنجنيق، ولا يختلفون في تأثيرهم على العدو عن المدفعية في الوقت الحاضر، ان المرابطين يفضلون استخدام العرادة وهي عبارة عن منجنيق صغير

الحجم، والمنجنيقيون من الصنوف المهمة في جيش المرابطين ظهرت له الحاجة بعد اشتراكهم بمعركة الجهاد في الأندلس[66]، إذ يقوم المنجنيقيون برمي حصون العدو وقلاعهم بالمنجنيق عند الهجوم عليها، كما يمكن استخدام المنجنيق في حالة الدفاع من داخل الأسوار أو القلاع على قوات العدو المهاجمة عليهم للتأثير عليها، إذ تحدث المنجنيقات التخريب والحرائق وقتل أفراد العدو وحسب العتاد المستخدم [67].

وقد استخدم يوسف بن تاشفين العرادات عند محاولته وابن عباد فتح حصن لييط في الأندلس [68]، وعلى الرغم من شجاعة المرابطين وبراعتهم في فن الحرب، ومنها معرفة الآت الحصار وطرق رميها، لم يكونوا على براعة كافية بفن الحصار، وقد يكون سبب ذلك اعتمادهم على الفرسان كسلاح رئيسي بالمعركة، إلاّ أنهم يجيدون الامتناع بالحصون ويجيدون تحصينها، كما أنهم يجيدون الدفاع عنها [69]، ويبدو أنهم يجيدون كسر الطوق المفروض عليهم والخروج من الحصار[70].

6 . الحرس الأميري الخاص:

وهو فرق (وحدات) تتألف معظم عناصرها من السودان والصقالبة [71]، أنشأها يوسف بن تاشفين، واختار أمهرهم، زوّدهم بالسلاح والخيل، ودربهم على جميع فنون القتال[72].

(64) شعيرة، المرابطون وتاريخهم السياسي، ص119.
(65) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص 482؛ موزير، مدخل إلى التاريخ العسكري، ص 289.
(66) الهروي، التذكرة الهروية في الحيل الحربية، ص 81؛ مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 68.
(67) الهرثمي، مختصر سياسة الحروب، ص 58؛ الجنابي، الجيش الأموي، ص 125؛ نصر الله دولة المرابطين، ص 170 - 171.
(68) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 68 - 69.
(69) اشباخ، الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ص 480 - 481.
(70) ناطق بهجت نامق، التطويق وفك الطوق في المعركة، المجلة العسكرية، العدد الثالث، (بغداد، تموز 1983)؛ عبد الجبار محمود السامرائي، التطويق وفك التطويق وكسره، المجلة العسكرية، العدد الثالث، (بغداد، تموز 1988) .
(71) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 47؛ حركات، النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، ص 155.
(72) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 25؛ أشباخ، تاريخ الأندلس، ص 479.

ويبدو لنا أنها قوات خفيفة ذات قابلية حركة كبيرة، أعدت للقيام بواجبات خاصة تلائم اعدادها وتسليحها، وتستخدم بالمعركة مركزياً من قبل يوسف بن تاشفين، وكانوا من أشجع الجنود وذوي قوام حسن، وقد شكّل يوسف بن تاشفين فرقاً من الفدائيين من السودان، يكلفون بالمهمات الصعبة خاصةً في نهاية المعارك لانتزاع النصر وضرب العدو[73]، كما حصل في معركة الزلاقة، وتمكن أحدهم من طعن الفونسو السادس في فخذه[74].

7 . المتطوعة:

فضلاً عن صنوف الجيش المرابطي الدائمي، كان ثمة من تطوعوا ووضعوا أنفسهم تحت تصرف الجيش حباً للجهاد في سبيل الله، وكون الجهاد ذروة سنام الإسلام، وأنّ وكون؟ الجهاد أحب الأعمال إلى الله، ووكون ؟أنّ المجاهد يرفعه الله مائة درجة في الجنة، وإلى فضائل أخرى ينعم الله بها على المجاهد[75]، وعليه فإن عدد أفراد الجيش المرابطي يزيد وينقص بحسب الظروف، فإذا تعرضت الدولة للأخطار، أو كانت تنوي الغزو، عندها يرتفع عدد أفراد الجيش وتتحشد الجيوش بواسطة العمال، ويهرع آلاف المتطوعة من مختلف الفئات، وعلى رأسهم الفقهاء والقضاة[76]، مثل الفقيه الناسك أبي العباس بن رميلة القرطبي، وقاضي مراكش عبد الملك المصمودي، اللذين شاركا بمعركة الزلاقة واستشهدا فيها[77]، وكان جيش المرابطين عندما يقوم بالجهاد في الأندلس ينضم إليه جموع من المتطوعة، لأن المسلمي كانوا يرون في الأندلس ثغرا إسلاميا، يجب الجهاد والمرابطة فيه [78]، وكان جند الأندلس عندما ينضمون إلى جيش المرابطين، ينظمون بفرق خاصة بهم وتحمل كل منها العلم الذي يمثل المدينة التي قدمت منها[79]، وقد شارك عدد من المتطوعة في معركة الزلاقة [80]، ويكلف المتطوعة بحماية الثغور في الأندلس من أهلها، لكونهم أخبر بأحوالها، وأدرى بلقاء العدو، وشن الغارات، ولم يمكنوا من ولايتها أحد سواهم، وكان لهم مقام ممتاز، وكان حماة الثغور يمتازون بالشجاعة،

---

(73) نصر الله، دولة المرابطين، ص 171.

(74) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 61؛ ابن الخطيب، أعمال الأعلام . القسم الثالث، ص 241.

(75) ابن النحاس الدمشقي، مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق، ص 57 - 79.

(76) عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص 83؛ الهرفي، دولة المرابطين، ص 259.

(77) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 40؛ الصلابي، دولتي المرابطين والموحدين، ص 107؛ محمد عبد الله عنان، دول الطوائف، ط 2، دار الكاتب العربي، (القاهرة، 1969)، ص 314.

(78) ابن هذيل العذاري الغرناطي، تحفة الأنفس وشعار أهل الأندلس، ص 45؛ السامرائي وآخرون، العرب في الأندلس، ص 400.

(79) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 150؛ عنان، عصر المرابطين والموحدين، ص 420.

(80) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 53.

وحياتهم الأقتصادية تقوم على ما يغتنموه من الحرب والجهاد [81]، وقبل معركة الزلاقة انتدب الناس للجهاد من سائر الجهات في الأندلس، وقد أمدوا يوسف بن تاشفين بالخيل والرجال والسلاح فتكامل عدد المسلمين من المتطوعة والمرتزقة زهاء عشرين ألفاً[82]، وقد يتطوع البعض رغبةً في الحصول على مكاسب مادية، فله سلب قتيله، ويرى أبو يوسف مساواة المقاتلة المسجلين بالدواوين (المرتزقة ـ الجيش الدائمي)، أو غير المسجلين بالدواوين أي المتطوعة [83]بالعطاء.

ثانياً ـ الصنوف الساندة:

وهي الصنوف التي لا تشترك بالقتال الفعلي مع العدو، وعليها واجباتتعد حيوية للصنوف المقاتلة[84]، لكي تربح المعركة وتحقق النصر لجيش المرابطين، وقد تفرض ظروف المعركة عليها أن تشترك ببعض الاشتباكات، وتعدُ هذه واجبات ثانوية بالنسبة لواجبها الرئيسي المكلفة بإنجازه، وأهم الصنوف الساندة في جيش المرابطين هي:

1 ـ الطلائع (قوة الاستطلاع):

الطلائع (الاستطلاع) هي مجموع التدابير المتخذة لجمع المعلومات عن تحركات العدو واكتشاف مواقعه المتقدمة بغية مساعدة القائد على اتخاذ قرار سليم، بناءً على معلومات تكون دقيقة قدر الإمكان، وتعريض القوات الصديقة للحد الأدنى من المفاجآت [85]، ولقد كان الاستطلاع على مر العصور تدبيراً قتالياً هاماً قبل المعركة وخلالها وبعدها، وكانت الجيوش تستخدم المشاة للاستطلاع القريب، وتدفع الخيالة (الفرسان) الخفيفة لتحقيق الاستطلاع البعيد[86]، ولقد اهتم جيش المرابطين بالطلائع ونظّم عملها، إذ أقبلت الطلائع في معركة الزلاقة، تنادي وتقول " أن الروم في أذيالنا،والناس على طمأنينة "[87]، وكان ذلك قبل الاشتباك بمعركة الزلاقة، وكان المرابطون يخرجون الطلائع حول معسكراتهم لمنع مباغتة العدو لهم، وكما

(81) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 82؛ حركات، النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، ص 196.
(82) عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص 82.
(83) مرعي، النظام المالي للدولة الاسلامية، ص 104 - 105.
(84) عماش، قتيبة بن مسلم الباهلي، ص 191، ص 191؛ علي بيومي، قيام الدولة الأيوبية في مصر، ط 1، دار الفكر الحديث، (القاهرة، 1951)، ص 26.
(85) مجموعة مؤلفين عسكريين، الموسوعة العسكرية، ج 1، ص 70 ، 71.
(86) الأنصاري، تفريج الكروب في تدبير الحروب، ص 12، 51؛ الهرثمي، مختصر سياسة الحروب، ص 48 - 50.
(87) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 59؛ الناصري، الاستقصا، ص 45.

يخبرنا الوزير الكاتب ابن شرف على لسان رئيسه إلى علي بن يوسف حول فتح افليش في الأندلس " وكنت لم آل احتراساً للمحلة (المعسكر) بطلائع تحرس جهاتها، وترى آفاقها، وفي القدر ما يسبق النذر، ويفوت الحذر "[88].

ولما كان الجيش الأندلسي يسير من مناطق الثغور إلى الممالك الأسبانية في منطقة جبلية وعرة، فكان من العادة أن يتقدم للجيش فرقة استطلاعية (الطلائع) لمعرفة أخبار العدو ومعرفة المسالك والممرات الصحيحة بين الجبال الوعرة [89]، وكان الأمير تاشفين بن علي يعتمد على الطلائع قبل الاشتراك بالمعركة، فعند خروجه من أشبيلية إلى لقاء العدو بقوات ضخمة،(ووقف من أدلائه وطلائعه على خط سير العدو)، ورابط للقائه، وما كادت طلائع العدو تبدو، حتى تأهب المرابطون للقائه بحماسة وتوثب [90]، وبعد انتصار الأمير تاشفين بن علي بغزوة جبل القصر هنأه الفقيه الكاتب ابن الصيرفي بقصيدة تحتوي على فن الحرب[91]، ومنها البيت:

وتوق من كذب الطلائع أنه   لا رأي لكذاب فيما يصنع

ويلاحظ أن الكاتب يطلب من الأمير تاشفين أن يدقق تقارير الاستطلاع وأن يحذر من المعلومات المغلوطة التي قد ترد فيها لما في ذلك من نتائج وخيمة، لذا كان يختار لهذه المهمة الرجال الموثوق بأمانتهم وأخلاصهم [92]، وكان يحيى ابن غانيه عامل بلنسية ومرسية يبث الطلائع في جهات ولايته المقابلة للعدو لحمايتها من غارات العدو والتي تعبث بزروعها [93]، وهناك مواصفات مطلوبة لعنصر الطلائع (الاستطلاع) وقيل الاستطلاع، نذكر أهمها أن يكون صاحب الطلائع رجلاً مشهوراً، بعيد الصوت ثقة ناصحاً عاقلاً ومدبراً، وأن يكون فائق الشجاعة، جسوراً حاضر الحذر، وينبغي لجميع العناصر أن يكونوا من أهل النصحة والنجدة والتجربة للحرب، وينبغي لعنصر الاستطلاع الذي ينقل تقارير الاستطلاع عاقلاً مدبراً صدوقاً، أما مواصفات خيولهم أن تكون سوابق جيدة الظهور والحوافر، ليس لها حِران ولا جماح[94]، وأن يراعوا الخفة فلا

(88) حسين مؤنس، الثغر الأعلى الأندلس في عصر المرابطين، ص 38؛ (من رسالة أبو الطاهر تميم إلى أمير المسلمين علي بن يوسف في فتح افليش في الأندلس ويبشره بالنصر وطبيعة سير المعركة).

(89) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 6، ص 144.

(90) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 88؛ ابن الخطيب، أعمال الأعمال، ق 3، ص 258.

(91) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 126.

(92) الهرثمي، مختصر سياسة الحروب، ص 48.

(93) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 91.

(94) محمد بن الحسن الشيباني، السير الكبير، تحقيق: صلاح المنجد، مطبعة مصر، (القاهرة، 1957)، ج 1، ص 73؛

يلبسون الدروع ولا يحملون التروس، وانّ واجبهم الرئيسي أن يأتوا بأخبار العدو، وأن يكون عددهم ثلاثة، أحدهم ينقل الخبر إلى جيشه واثنان يبقيان يراقبان العدو وأن يختاروا الأرض الصلبة المستوية التي لا تثير الغبار، وأن يتجنبوا الاشتباك بالعدو ويكتفوا بالرصد، وأن يلاحظوا أن لا يقتربوا من العدو بمسافة تزيد عن ثلثي المسافة بين جيشهم والعدو[95]. فالاستطلاع مهم لمعرفة نوايا العدو وما هي غايته المقبلة، وبذلك يستطيع قائد الجيش اتخاذ الإجراءات المناسبة لإحباط خطط ونوايا العدو، ولتكون معلومات الاستطلاع مفيدة ينبغي أن تصل القائد بأسرع وقت، وإلاّ فقدت قيمتها، وهناك طرق سريعة لنقل تقارير الاستطلاع مثل النار والدخان كإشارة متعارف عليها، واستخدام الحمام الزاجل والسعاة[96].. الخ.

2 . العيون والجواسيس (الاستخبارات العسكرية):

إنّ العيون أو الجواسيس أو ما تسمى الاستخبارات العسكرية هي أجهزة واجبها جمع المعلومات من العدو وتحليلها، ومحاولة إبطال كل عمل يقوم به العدو، وليست الاستخبارات وسيلة جديدة، بل استخدمت منذ القدم، ففي التاريخ القديم كان لدى الآشوريين والمصريين القدماء شبكات تجسسية مهمتها جمع المعلومات عن أعدائهم، ولقد اتقن العرب المسلمون في فتوحاتهم أساليب جمع المعلومات، وكان للعرب المسلمين عيونيرسلونها إلى الأمصار للاختلاط بأهلها ومعرفة أحوالهم، وقد ساعد ذلك إلى حد كبير في إنجاح الفتوحات الإسلامية العربية، مما يدل على أن نشاطهم كان منظماً وفعالاً على الرغم من صعوبة وسائل الاتصال في نقل المعلومات في حينه [97].

وكان للجيش المرابطي شبكات من الجواسيس، وبالأخص أيام جهادهم في الأندلس، ويبدو أنهم اقتبسوا وطوّروا أساليبهم التجسسية متأثرين بما كان لدى ملوك الطوائف في الأندلس[98]، ونذكر هنا أن المعتضد والد المعتمد كان لديه جاسوس في مدينة قرمونة التي سيطر عليها أعداؤه، فأراد أن يوصل رسالة له ويجلب ما لديه من معلومات، ولتعذر ذهابه أو مجيء الجاسوس عمد إلى رجل إبله وطلب منه الذهاب إلى

الهرثمي، مختصر سياسة الحروب، ص 48.

(95) الهرثمي، مختصر سياسة الحروب، ص 48، 49.

(96) الأنصاري، تفريج الكروب في تدبير الحروب، ص 12 - 15.

(97) الهروي، التذكرة الهروية في الحيل الحربية، ص 79؛ مجموعة مؤلفين عسكريين، الموسوعة العسكرية، ج 1، ص 62؛ نهاد عباس شهاب الجبوري، تدابير الأمن العسكري في صدر الاسلام، دار الحرية للطباعة، (بغداد، 1989 م)، ص 31 . 37؛ عبد الجبار محمود السامرائي، العرب وجمع المعلومات عن العدو، مجلة الهدهد، العدد الثاني، (بغداد، 1983)، ص 64 . 68؛ كنعان خورشيد، الهجوم المباغت، ط 1، المطابع العسكرية، (بغداد، 1985)، ص 10؛ البرت ميرغلن، حرب المباغتة، ترجمة: بسام العسلي، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت، 1982)، ص 11 - 12.

(98) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 42.

قرمونة وأن يصحب معه حزمة حطب وأن لا يبيعها إلاّ بخمسة دنانير، وقبل خروجه طلب منه أن يبدل جبته المتهرئة بأخرى والتي خاط فيها الرسالة إلى الجاسوس المعني وذهب الرجل إلى سوق قرمونة وعرض حزمة الحطب والسعر الذي يطلبه لحزمة الحطب، وكان مرتفعاً جداً، ولكن قبيل حلول الظلام قدم إليه رجل واشترى الحطب بالمبلغ الذي أراده، وطلب منه أن يحمله إلى بيته، وهناك قام بتقديم الطعام له وطلب إليه أن يبيت في بيته لكونه غريبا وليجنبه مخاطر الطريق، وعند نوم الرجل الأبله عمد الجاسوس إلى جبته التي خلعها قبل نومه، وأخرج رسالة المعتضد، ووضع بدلها رسالته التي تحتوي على المعلومات ثم خاط الجبة، وذهب ووصل إلى المعتضد وقبض ثمن ذهابه ورجوعه، وقبل خروجه، طلب منه المعتضد أن يبدل جبته بأخرى جديدة هدية منه، فوافق الرجل مسروراً بذلك، وهكذا تمَّ تراسل المعتضد مع عميله في قرمونة(99)؛ ثم المعتمد بن عباد قد تمكن قبل بدء معركة الزلاقة من ارسال اثنين من عيونه (جواسيسه) إلى داخل معسكر الفونسو السادس والوصول إلى خبائه والاستماع إلى حديثه مع قادته ومستشاريه، عادا وأبلغا ابن عباد بما سمعاه "استرقنا السمع فسمعنا الاذفوتش (الفونسو السادس) يقول لأصحابه (ابن عباد) مسعر هذه الحروب، وهؤلاء الصحراويون، وإن كانوا أهل حفاظ، وذوي بصائر في الحرب، فهم غير عارفين بهذه البلاد وإنما قادهم ابن عباد، فاهجموا عليه واصبروا له، فإن انكشف لكم هان عليكم الصحراويون بعده... " (100)؛ وكان قائد جيش المرابطين يبعث الجواسيس يستطلعون أخبار العدو ويستكشفون قواته، ونقاط الضعف منه (101).

وعندما أصبح الأمير تاشفين بن علي نائباً عن والده على الأندلس، والذي كان شجاعاً موفقاً في غزواته بالأندلس قبل أن يصبح ملكاً، قام بأعمال كبيرة، حيث عزز التحصينات بالثغور، وأحدث شبكة من الجواسيس لمراقبة الأعداء. ويؤكد هذا الأمر صاحب الحلل الموشية بقوله " وأذكى العيون على العدو وآثر الجند " (102)؛ ويوسف بن تاشفين عندما أحس الغدر من الفونسو السادس بتحديد موعد يوم معركة الزلاقة أراد أن يتأكد لكي لا يأخذ وجيشه على حين غرة فيقول " وجعلنا عليهم العيون ليرفعوا إلينا أحوالهم، فأتتنا الأنباء في سحر يوم الجمعة "(103)؛ وهكذا تجنب يوسف بن تاشفين مباغتة العدو ومكيدته بفضل العيون (الجواسيس)، ويبدو من خلال استعراض وقائع معركة الزلاقة أنّ الفونسو قد بوغت بسير المعركة بمناورات يوسف بن تاشفين، الأمر الذي يبين أنّ الفونسو السادس لم يكن يتوفر لديه شبكة جواسيس تطلعه على

(99) عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص 62.
(100) المقري، نفح الطيب، ج 4، ص 363 - 368؛ الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 45.
(101) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 100؛ أشباخ، الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ص 480.
(102) مؤلف مجهول، ص 121؛ ابن الخطيب، أعمال الأعلام . القسم الثالث، ص 258.
(103) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 150.

قوة خصمه وخطته العسكرية، وكان جيش المرابطين يستفيد من الملتجئين إليه من جانب العدو ويعتبرهم كمصدر للمعلومات، كما حدث في غزوة اقليش عندما حاصر المرابطين المدينة التجأ من كان فيها من المسلمين المدجنين إلى جيش المرابطين الذين يحاصرونها وشرحوا لإخوانهم في الدين أحوال المدينة، وظروف المدافعين عنها. وقد حاول النصارى، مباغتة المرابطين، بتطويق مؤخرتهم، ولكن جنديا مسلما كان يعمل في صفوفهم، أخبر المرابطين بخطة العدو فاستعدوا له وأفشلوا خطته [104].

وقد يُكلف الجاسوس باغتيال قادة العدو، وينقل أحدهم أن يوسف بن تاشفين أراد قتل سيد قبيلة كزولة، محمد بن ابراهيم الكزولي، والمتحصن بجبل شامخ منيف مع قبيلته الكبيرة، فأرسل جاسوساً بزي حجّام ومعه مشاريط مسمومة، بغية قتله، ولكن أمره كشف، فأعاد يوسف بن تاشفين الكرة، وأرسل عميل بزي تاجر يبيع العسل، وكان العسل مسموماً، وكشف أمره وفشلت المحاولة الثانية، فكتب إلى يوسف بن تاشفين "إنك أردت قتلي بكل سبب، فلم يظفرك الله، وكشف لي عن سريرتك، وقد أعطاك الله المغرب بأسره، ولم يعطني إلاّ هذا الجبل، وهو في بلادك كالشامة البيضاء في الثور الأسود،فلم تقنع بما أعطاك الله تعالى"[105]، فكف أمير المسلمين عنه.

وينفرد الحسن بن عبد الله بإيراد محاولة غريبة من حيث شخوصها ووقتها وإمكانية حدوثها، وذلك بقيام حجّام بحمل مشارط مسمومة، ومحاولة قتل الفقيه عبد الله بن ياسين " بدسيسة من علي بن يوسف وهو نائبه على البلاد وخليفته "[106]، ولكن فطنة الفقيه، كشفت أمره، والمصادر تفند هذه الرواية من عدة وجوه. وكما حصل عندما التقى المقتدر بالله بن هود مع " ردمير ملك النصارى عند أحد ثغور الأندلس في سرقسطة انتصف النهار ولاحت نذر تشير إلى انهزام المسلمين، فدعا المقتدر بن هود أحد الرجال الشجعان ويدعى سعداوة وسأله عن رأيه، فأخبره أنّ الموقف ميئوس منه وما بقى إلاّ حيلة وهي أن ألبس زي العدو أنغمس بينهم وأنا أجيد كلامهم لمخالطتهم له، وفعلاً انغمس بينهم واقترب من ملك النصارى ردمير وكان مدرع لا تبرز إلاّ عينيه، فسدد رمحه إلى أحد عينيه وقتله وصاح بلسانهم أن الملك قتل فتفرقوا وفروا ونصر الله المسلمين [107]. ويقول الطرطوشي "أحزم مكائد الحرب إذكاء العيون واستطلاع الأخبار"[108]، ويوصى عند استخدام العيون (الجواسيس) أحكم أمر جواسيسك فإنه رأس أمر الحرب، وتدبير مكايدة العدو، وأن

(104) من وثائق المرابطين، الوثيقة الأولى، حسين مؤنس، الثغر الأعلى الأندلسي في عصر المرابطين، مكتبة الثقافة الدينية، (بور سعيد، 1991)، ص 39.
(105) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج 24، ص 149 - 150.
(106) آثار الأول في ترتيب الدول، ص 209 - 210.
(107) الطرطوشي، سراج الملوك، ص 145.
(108) سراج الملوك، ص 146؛ الدينوري، عيون الأخبار، ص 48.

تكسب جواسيس عدوك بإعطائهم أكثر ما يعطيه العدو، وأن يُعطى الجاسوس أكثر عندما يأتي بمعلومات غير سارة [109]، وأن تتوفر بالجاسوس صفات منها، أن يكون ممن يوثق بنصيحته وصدقه، وأن يكون ذا حدس صائب وفراسة تامة، وأن يكون كثير الدهاء والحيل ليتوصل بدهائه إلى كل موصل، ويدخل بحيلته في كل مدخل، وأن يكون له إلمام بالأسفار ومعرفة البلاد، التي يتوجه إليها، وعارفاً بلسان أهل البلاد التي يتوجه إليها، وأن يكون صبوراً على التعذيب الذي يتعرض له عند القبض عليه وأن لا يفشي سر جنده، وأن يكرم الجواسيس، وإذا قبض عليه يجب الاهتمام بعائلته، وأن لا يعرف الجواسيس بعضهم البعض الآخر وأن يصغى إلى ما يقوله الجواسيس، وإن اختلفت الأخبار [110]. وكان أهل الأندلس يطلقون اسم (النازع) على الجاسوس، لأن الجندي الذي يندس في جيش الأعداء ويدخل معهم حصنهم متنكراً في زيهم حتى يتعرف أخبارهم أو يثبط هممهم، ينزع إلى قومه ساعة الحاجة إليه، أو بعد سقوط الحصن، وكان في الأنظمة الأندلسية ديوان يُعرف بـ (ديوان النزاع)[111].

3 ـ الفعلة (الهندسة العسكرية):

كان صنف الفعلة (الهندسة العسكرية)[112]من الصنوف السائدة في عصر المرابطين وقبلهم ، فإنهم يقومون بمهمات ذات طبع هندسي عسكري يستلزمها القتال، مثل قتال الأسوار والخنادق ونصب المعدات الحربية الثقيلة كالمنجنيق والدبابات والقسي الثقيلة، وبناء المعسكرات والأسوار وتشييد الجسور ونسقها وردم الخنادق وحفر الآبار وتعيين مواقع ضرب الحصار حول أسوار المدينة المنوي فتحها، وتهشيم هذه الأسوار وتغيير مجاري الأنهار وغيرها من الأعمال الهندسية [113]، ويجهزون بالفؤوس والمكاتل (المجرفة)، ومنهم أصحاب المناسف وهي آلة يقلع بها البناء، والذين ينقبون تحت القلاع ويعلقونها بالخشب حتى إذا جعلوها نقباً، أضرموا النار بالأخشاب، ومنهم الذين يحفرون الخنادق والذين يسدون المسالك والسبل ويشقون الطرق [114]، وكان قسم منهم يفرشون الساحة أمام الخنادق أو الأسوار بالحسك[115](المثلثات). وعرف المرابطون

(109) الهرثمي، مختصر سياسة الحروب، ص 24، 25.
(110) الأوسي الأنصاري، تفريج الكروب في تدبير الحروب، ص 17 ـ 19.
(111) مؤنس، الثغر الأعلى الأندلسي في عصر المرابطين، ص 39.
(112) الحسن بن عبد الله العباسي، آثار الأول في ترتيب الدول، المطبعة الميمنية (مصر، 1305هـ)، ص 197؛ ثابت، الجندية في الدولة العباسية، ص 160؛ عماش، قتيبة بن مسلم الباهلي، ص 62.
(113) الهروي، التذكرة الهروية في الحيل الحربية، ص 82؛ حسين، الجيش الأيوبي في عهد صلاح الدين، ص 162.
(114) الهرثمي، مختصر سياسة الحروب، ص 56 ـ 57؛ ثابت، الجندية في الدولة العباسية، ص 211.
(115) وأصل **الحسك**: نبات له شوك صلب ذو ثلاث شعب، ويعمل على شاكلته أداة من الحديد، وقد عرفه العرب المسلمون في معركة نهاوند أول سنة 21 هـ، وتفرش أمام الحصون والأسوار، أو عند التظاهر بالانسحاب وعند مطاردة العدو، فتعلق في أرجل (حوافر) الخيل فتمنعها من الحركة، وهي بمثابة الألغام التي تستخدم في وقتنا الحاضر، ولم يتبين

أهمية هذا الصنف بوقت مبكر من قيام دولتهم، إذ بدأ بناء الحصون قبل عهد يوسف بن تاشفين، ثم توالى بناؤها في جميع المراكز المنعزلة والمدن وعلى قمم الجبال وسفوحها، وكانت الغاية من الإكثار من الحصون الجبلية في الأطلس المتوسط إلى اتقاء خطر المصامدة الذين كانوا يهددون المرابطين، وكان المرابطون ينظرون إليهم بعين الشك والريبة (116).

وكان بناء مدينة مراكش في أرض خلاء لا أنيس بها، إلاّ الغزلان والنعام، ولا يتبين إلاّ السدر والحنظل (117)، ثم بني معسكر وقصبة لاختزان الأموال والأسلحة(118). وعند جواز يوسف بن تاشفين إلى الأندلس لغرض الجهاد ونزوله بالجزيرة الخضراء شرع في بناء أسوارها، ورمم ما تشعت من أبراجها وحفر الخنادق حولها(119)، وعند جواز يوسف بن تاشفين إلى الأندلس للقضاء على حصن ليبط النصراني، استدعى يوسف بن تاشفين النجارين والبنائين والحدادين من مرسية (120) للمساعدة بفتح الحصن المذكور، وكما هي العادة في الجيوش الإسلامية، بالاستعانة بأرباب الحرب لفتح الحصون والقلاع(121)، ولم ينجح بفتح حصن ليبط عنوةً فقرروا فرض الحصار عليه بعد أربعة أشهر، ولكن الفونسو السادس حشّد قوات كبيرة واقتحم الحصن وأنقذ من فيه ثم قام بتدميره، وبذلك تحققت الغاية من إزالته وقطع أذاه عن المسلمين. ويبدو أن صنف الفعلة (الهندسة العسكرية) قد شهد تطوراً واهتماماً بعد غزوة حصن ليبط، والتي بنى عليها بعض المؤرخين ضعفاً لدى المرابطين في فتح الحصون (122)، إذ تمكن علي بن يوسف من فتح سبعة وعشرين حصناً، وتمكن تاشفين بن علي من فتح بعض حصون طليطلة، وفتح ثلاثين حصنا غربي الأندلس(123)، ومنها حصن أقليش والذي هو من أمنع معاقل شنترين، وهي حصينة تقع شمال جبال طليطلة(124)، وبعد ظهور خطر ابن تومرت والمصامدة وخطر النصارى على مدن الأندلس جرى إقامة الأسوار وحفر الخنادق حول مراكش والمدن الأندلسية، وجلب المهندسون وأرباب الحرف من الأندلس (125)، وأن طرق فتح الحصون

إلينا استخدامها من قبل جيش المرابطين أو جيوش النصارى في الأندلس. ينظر: الهروي، التذكرة الهروية، ص 83؛ الطرسوسي، تبصرة أرباب الألباب، ص 19 - 20.

(116) Terrasse، ج 1، ص 246، نقلاً عن حركات، النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، ص 181.

(117) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 16.

(118) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ج 1، ص 113؛ وابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 138.

(119) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 51.

(120) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 68.

(121) الجنابي، الجيش الأموي، ص 128.

(122) اشباخ، الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ص 411.

(123) الناصري، الاستقصاً، ج 2، ص 65، 68.

(124) عنان، عصر المرابطين والموحدين في الأندلس، ص 406.

(125) حركات، النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، ص 135.

هي بالهجوم أو الحصار أو الهجوم والحصار[126]، ويرى الهرثمي أنّ أسهل طرق فتح الحصون هي أخذها مباغتةً[127].

4 . المواصلات العسكرية (المخابرة):

تعد المواصلات العسكرية (المخابرة) عصب الجيش، فهي الوسيلة التي يستطيع القائد من خلالها في ساحة المعركة أن يسيطر على قواته، ويستطيع عن طريقها إيصال أوامره إلى قطعاته للسير بالمعركة وفق خطته أو القيام برد الفعل المناسب على تحركات خصمه في ساحة المعركة، ومن هنا نرى اهتمام الدول في القرون الوسطى في أمر المخابرة [128]، وتأسيس المواصلات بين وحدات المحاربين والجيوش الصديقة المجاورة ومقر الخلافة أو الإمارة في كل آن، وكل مكان فإنهم كانوا على صلة مستمرة، على الرغم من الأبعاد الشاسعة، والصعوبات الجغرافية، بين مقر القيادة العام والجيش المحارب، أو بين القائد وقواته في ميدان المعركة لم تكن مانعة للمواصلة يوماً من الأيام [129]، وتبدو أهم وسائل الاتصال لجيش المرابطين على عهد يوسف بن تاشفين هي:

أ . الراية:

اعتاد جيش المرابطين أثناء قتاله أن يتقدمه رجل يحمل راية وتكون حركته من الجيش تبعاً لحركة الراية، فإذا أمالها مالوا، وإذا خفضها جلسوا، وإذا رفعها قاموا[130]، ويبدو أنّ حركتها قد جرى تدريب الجندي المقاتل عليها وبما تعني من حركة، وكذلك يبدو أن حامل الراية ليس شخصاً عادياً يحرك الراية كيفما اتفق بل لابد من وجوده قرب القائد ويحركها وفق أوامره المرتبطة بسير المعركة وخطة القائد، وهذه الراية غير الراية التي يرفعها الجيش المرابطي عند المسير إلى المعركة [131]، أو رايات جند الأندلس الذين يرفعون أعلام مدنهم[132].

(126) آ. بتري، مدخل إلى تاريخ الرومان وأدبهم وآثارهم، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، (الموصل، 1977)، ص 78 - 79.
(127) مختصر سياسة الحرب، ص 57.
(128) المقري، نفح الطيب، ج 4، ص 355؛ فيصل شرهان العرس، المواصلات العسكرية، دار الحرية للطباعة، (بغداد، 1986)، ص 10 - 15.
(129) صن تزو وآخرون، جذور السوق، ص 196 - 197؛ ابن عبد الله، آثار الأول، ص 193؛ ثابت، الجندية في الدولة العباسية، ص 41؛ عماش، قتيبة بن مسلم الباهلي، ص 19 - 21.
(130) الطرطوشي، سراج الملوك، ص 145؛ البكري، المغرب، ص 197.
(131) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص122.
(132) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 150؛ ابن الخطيب، الاحاطة، ج 3، ص 460؛ السامرائي وآخرون، العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 397.

ب ـ الحمام الزاجل:

نوع من الحمام الداجن المستخدم في الاتصالات العسكرية، ويتميز بسرعته وقدرته على الطيران المباشر بدون توقف مسافات طويلة وبغريزة التعرف والاهتداء إلى بيته (عشه)، وعودته إليه إذا ما أطلق من أماكن بعيدة عنه[133] أسس المسلمون نظام اتصالٍ بريدي يعتمد على الحمام الزاجل، وكانوا أكثر الأمم عنايةً فيه[134]، واعتمد العباسيون على الحمام الزاجل بنقل الرسائل[135]، وأن الحمام الزاجل يقطع مسيرة عشرين يوماً في بعض يوم [136]، وكانت الرسالة تكتب مختصرة خالية من البسملة ويكتب فيها الكلام وزبدته، على ورق خفيف، وتؤرخ بالساعة واليوم ولا تربط إلاّ تحت الجناح لحفظها من المطر، فضلاً عن قوة الجناح، وكانوا يكتبون الرسالة بنسختين، ويرسلونها في وقتين متباعدين، حتى إذا قتلت إحدى الحمامتين أو افترستها الطيور الجارحة في الجو، أو وقعت في أيدي الأعداء، أمكن الاعتماد على وصول الثانية، ولا تطلق الحمامة قبل تغذيتها الغذاء الجيّد أو في الجو الممطر [137]، وعرف المرابطون استخدام الحمام الزاجل كوسيلة اتصال، فبعد انتهاء معركة الزلاقة بالنصر المبين على النصارى أرسل المعتمد بن عباد إلى ولده الرشيد كتاباً يخبره بالنصر وأطار به الحمام[138]، وكذلك أرسل يوسف بن تاشفين كتاباً بذات المعنى وأرسله إلى مراكش[139].

ج ـ السعاة:

ومن وسائل نقل الأوامر واستلام التقارير بين القائد العام والقادة الميدانيين في ساحة المعركة، أو مع القوات الصديقة المجاورة هم السعاة، وهم رجال ذوو قابلية بدنية جيدة يستخدمون للمسافات القصيرة على الأقل وهم عبارة عن جماعات منظمة وتسمى السعاة [140][141]، وتم استخدام السعاة في معركة الزلاقة، فعند

---

(133) مجموعة المؤلفين العسكريين، الموسوعة العسكرية، ج 2، ص 840.
(134) زيدان، التمدن الاسلامي، ج 1، ص 227.
(135) القلقشندي، صبح الأعشى، ج 14، ص 389 - 392؛ حسن، النظم الاسلامية، ص 214.
(136) الأنصاري، تفريج الكروب في تدابير الحروب، ص 13.
(137) القلقشندي، صبح الأعشى، ج 1، ص 118 - 119.
(138) ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 117؛ مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 63.
(139) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 149.
(140) الأنصاري، تفريج الكروب في تدبير الحروب، ص 15؛ عمر محمد كحالة، دراسات اجتماعية في العصور الاسلامية، ص 15؛ ثابت، الجندية في الدولة العباسية، ص 46.
(141) تفريج الكروب في تدبير الحروب، ص 15.

توارد الأخبار إلى ابن عباد من طلائعه وجواسيسه بنية الفونسو السادس أنه سيحطم أولاً جيش ابن عباد، ثم يتفرغ لجيش المرابطين، قام ابن عباد بإرسال كاتبه أبي بكر بن القصيرة إلى يوسف بن تاشفين بإقبال الفونسو ويستحثه لنصرته، فأجابه يوسف ابن تاشفين بأنه سيقترب منه (أي ابن عباد)، ثم عاد ابن القصيرة وكاد يصل ابن عباد حتى كانت جيوش الفونسو قد غشيت جيش ابن عباد [142]. ويبدو أن الأمير (قائد الجيش) يكون مقره على أرض مرتفعة تشرف على ساحة المعركة، وهو يراقب سير المعركة ومعه خاصته، وأركان جيشه (هيئة الركن)[143]، وبالقرب منه مجموعة من السعاة، فهو عندما يريد إرسال أوامر إلى القادة المشتبكين الواقفين في محلاتهم ينتظرون دورهم بالمعركة، يرسل الأمير أحد السعاة، إذا كان بعيدا نسبياً بحيث لا يسمع صوته، ويشبه ما يحصل في الوقت الحاضر عندما يحصل توقف المواصلات اللاسلكية نتيجة تدخل العدو أو لأي سبب آخر، فيرسل السعاة (ويكونون عادةً من المراتب) أو ضباط الارتباط (يكونون من الضباط).

د . الطبول والأبواق:

لقد رأينا استخدام المرابطين الطبول بكثرة في معاركهم لغرض إزعاج العدو[144]، واشباخ يروي استخدام الموحدين للطبول والأبواق والقرون عند تحرك جيوشهم [145]الذين ورثوا الدولة المرابطية، ولا يوجد لدينا ما يشير إلى استخدام المرابطين هذه الآلات كوسائط للمخابرة، ويبدو إلينا أن هذه الآلات قد استعملت لأغراض المخابرة من قبلهم، لأن المصادر تخبرنا باستخدامها لهذا الغرض من قبل الجيوش [146]قبل المرابطين وبعدهم [147]، إذ يعتمد على عدد ضربات الطبول، ومن معرفة عدد الضربات يعرف ما مطلوب أو في عدد نفخات البوق يعرف ما هو مطلوب، وكذلك وسائل أخرى مثل إيقاد النار على رؤوس الجبال[148]، أو استخدام الضوء في الحصون عند اقتراب العدو لاعلام بقية الحصون [149]، ولا تخبرنا المصادر من استخدام أو عدمه لهذه الوسائل من قبل المرابطين.

و . الاتصال الشخصي:

(142) ابن عذاري المراكشي، البيتان المغرب، ج 4، ص 137.
(143) ابن عبد الله، آثار الأول في ترتيب الدول، ص 196.
(144) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 131؛ عنان، عصر المرابطين والموحدين في الأندلس، ص 419.
(145) الأندلس من عهد المرابطين والموحدين، ص 489؛ صن تزو وآخرون، جذور السوق، ص 102 . 103.
(146) عبد الله، الجيش والسلاح، ص 88.
(147) القلقشندي، صبح الأعشى، ج 4، ص 13.
(148) الأنصاري تفريج الكروب في تدابير الحروب، ص 12؛ عبد الله آثار الأول في ترتيب الدول، ص 197.
(149) عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص 232.

كان من عادة يوسف بن تاشفين أن يشارك بالمعارك بنفسه على الرغم من كبر سنّه، كما تذكر المصادر أنه في معركة الزلاقة كان على جواده يحث المقاتلين على القتال وأنّ الجنة مثوى الشهداء،ومن بقى على قيد الحياة فاز بالمجد والغنائم وأجر الجهاد[150]، وبوجوده في قلب المعركة كان على اطلاع بآخر تطورات المعركة، ويؤثر فيها وفق ما يحقق النصر.

ثالثاً. صنوف الخدمات الإدارية:

لا يمكن للصنوف المقاتلة والساندة، الاستمرار في المعركة، ما لم تكن هناك صنوف وخدمات أخرى، تهيء لها كافة ما تحتاجه من أمور إدارية، كتهيئة الخيم وتأمين الأرزاق والعتاد (بالأخص السهام)، وحمل الأثقال والأمتعة، وتهيئة الأطباء والممرضين لإسعاف الجرحى وإخلائهم، وفض المنازعات التي قد تحدث بين الجند، وتوزيع الغنائم، والتصرف بالأسرى، وأعطيات الجند [151]، والتجنيد، وتدريب الجند وتهيئتهم للقتال، وديوان للجند، لذلك يبدو أن واجب الصنوف والخدمات الإدارية، لا يقل أهمية عن واجب الصنوف المقاتلة والساندة، أو بالأحرى أن كلاً منهما مكمل لعمل الآخر[152]، وأهم هذه الصنوف والخدمات الإدارية هي:

1. التموين والإمداد (صنف التموين والنقل):

إنّ مهام التموين والإمداد تشبه إلى حد كبير، واجبات ومسؤوليات صنف التموين والنقل في وقتنا الحاضر، من حيث تداول مواد تموين القتال (الأرزاق . العتاد . الأسلحة)ويبقى الاختلاف ما أحدثه التقدم العلمي (التكنولوجي) في الأسلحة ووسائل النقل وفن الحرب، والتنظيم، وتبقى الأسس والمبادئ ثابتة، وعلى الرغم من الفارق الزمني [153]، ويبدو أنّ الإمداد والتموين لجيش المرابطين عمل بكفاءة عالية وذلل كثيرا من الصعوبات المعقدة ومنع أي خلل يؤثر على سير الحركات العسكرية بسبب التموين والإمداد، يتبين ذلك مما يلي:

(150) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 148.
(151) ابن عبد الله آثار الأول وترتيب الدول، ص 191 . 192.
(152) ايريك موريتر، مدخل إلى التاريخ العسكري، ص 239 . 240.
(153) حازم عبد الرزاق شهاب، مبادئ الحرب في العصر الحديث، المطابع العسكرية، (بغداد، 1985)، ص 16؛ كنعان خورشيد عبد الوهاب، مبادئ الحرب لا تتبدل بل يتغير التسليح والتجهيز، مجلة المشاة، العدد 3، المطابع العسكرية، (بغداد، 1977)؛ علي محمد حسين الشيباني، الغذاء في الحروب، مجلة الدفاع، العدد الثالث، (بغداد، 1987).

أ . مواد التموين والامداد:

كان صنف التموين والنقل في جيش المرابطين يقوم بتداول وتأمين مواد تموين القتال والمستلزمات الأخرى االضرورية لإدامة المعركة وإيصالها بحيث تصبح بمتناول أيدي المقاتلين، " فكانت أحمال الإبل من السهام تطوف بين المقاتلة " (154)، وأهم هذه المواد الأقوات (الأرزاق) والأسلحة والخيام والعتاد (السهام ومزاريق الزان)، والماشية من كل نوع يقودها الرعاة (155)، وإخلاء الغنائم والأسرى من ساحة المعركة((156))، وكذلك نقل السبايا، إذ قام الأمير تاشفين بحمل ستة آلاف سبية إلى عدوة المغرب والتي غنمها في غزوة مدينة اشكونية(157).

وينقل لنا ابن الخطيب، عند حصار مدينة افراغة أن المسلحين استغاثوا من الجوع، فتحرك بالميرة الزبير بن عمر وابن غانية، فكان من جملة الميرة ألف بغل تحمل الدقيق وغير ذلك، وعدة القتال، فتقوى المسلمون على قتال العدو وتمكنوا من هزيمته (158).

ب . وسائل النقل:

كانت الإبل هي الوسيلة الرئيسية للتنقل والقتال وحمل الأثقال، ومنها مأكلهم وملبسهم (159)، وكذلك البغال والحمير للنقل المحلي(160)، وعند انتقال المرابطين إلى الأندلس لغرض الجهاد كان لديهم أسطول صغير من السفن لغرض النقل(161)، كما أنهم أكثروا من الخيل لغرض تكوين فرق الفرسان للقتال فضلاً عن الإبل، ويبدو أنهم أكثروا من البغال ومطايا الركوب، ودواب الأجمال كما كان معتادا لدى أهل الأندلس(162).

ج . التكديس:

التكديس هو كمية المواد الإضافية التي تخزن داخل المناطق المحصنة، أو التي كانت داخل البيوت

(154) شعيرة، المرابطون تاريخهم السياسي، ص 120.
(155) اشباخ، الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ص 480.
(156) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 65 . 66، 113؛ أشباخ، الاندلس في عهد المرابطين والموحدين، ص 87.
(157) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 154؛ الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 69.
(158) أعلام الأعلام، القسم الثالث، ص 254 . 255.
(159) العمري، مسالك الأمصار، ص 149؛ الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 41.
(160) العمري، مسالك الأبصار، ص 129؛ الصلابي، دولتي المرابطين والموحدين، ص 17.
(161) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 51؛ كحالة، دراسات في المجتمع الاسلامي، ص 9.
(162) ابن الخطيب، أعلام الأعلام، القسم الثالث، ص 254؛ السامرائي وآخرون، العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 395.

بحيث تكفي المقاتلين مدة طويلة[163]، وجيش المرابطين أعطى اهتماماً كبيراً للتكديس، وله سبق نظر به، لأن أي خلل بالتكديس أثناء المعركة ولغرض التعويض

والإدامة اليومية، قد يؤدي إلى عواقب وخيمة، فعند بناء مدينة مراكش كان ضمن المنشآت قصبة صغيرة لاختزان الأسلحة والأموال [164]، فنرى أن يوسف بن تاشفين قبل جوازه الأول إلى الأندلس، واستجابة لأهلها لرد اعتداءات الفونسو السادس، سبق النظر قبل عبورهِ، إذ بعث إلى الأندلس لشراء العدة وآلات الحرب[165]، وبناءً على مشورة كاتبه عبد الرحمن بن اسباط وهو من أهل الأندلس، أن يطلب من ابن عباد الجزيرة الخضراء كمنطقة للتكديس والتحشد بقوله " فتجعل ثقاتك وأجنادك " [166]، وعند استلام يوسف بن تاشفين الجزيرة الخضراء " شرع في بناء أسوارها، ورمم ما تشعت من أبراجها، وحفر الحفير عليها، وشحنها بالأطعمة والأسلحة " [167]، وبذل الأمير تاشفين بن علي عند ولايته على الأندلس بذل جهداً كبيراً في تكديس الأسلحة، وأوسع أرزاق الجند وأكثر الرماة منهم وأركبهم[168]، كما نراه يحرق أكداسه في وهران خوفاً من استيلاء الموحدين عليها[169].

د. مصادر التموين والإمداد:

كانت مصادر تمويل التموين والإمداد (التموين والنقل) للمرابطين متعددة، منها أموال الزكاة والعشور والصدقات، والتي اعتمدوا عليها في بداية أمرهم لشراء عدة الحرب، والإنفاق على الجند وتدريبهم [170]. والمصدر الثاني هو الغنائم، فنرى أن عبد الله بن ياسين في هجومه على درعة، استولى على دوابهم وأموالهم مع الإبل وخمسين ألف ناقة [171]، ونرى جند يوسف بن تاشفين بقوا أربعة أيام يجمعون الغنائم بعد معركة الزلاقة[172].

ويذكر ابن عذاري أن الأمير بن أبي بكر قصد حصناً للروم، كانوا أخذوه غدراً واستطاع الاستيلاء

(163) وتر، فن الحرب الاسلامي، ص 275.
(164) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 138.
(165) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 37.
(166) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 46.
(167) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 51؛ الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 39 . 40.
(168) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 121؛ حركات، النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، ص 168.
(169) مؤلف مجهول، مفاخر البربر، ص 58.
(170) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 126.
(171) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 13.
(172) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 48، 49.

عليه، فأمتلأت أيدي المسلمين بكثير من الأسلحة والآلات والزي والمتاع[173]، وهناك حالات كثيرة تمَّ الاستيلاء على الغنائم، ومن موارد التموين والإمداد هي الهبات لأعمال الجهاد، فابن عباد تلقى يوسف بن تاشفين عند قدومه إلى الأندلس بألف دابة تحمل الميرة والضيافة[174]، وهكذا قدّم بقية ملوك الأندلس هبات لدعم جهاد يوسف بن تاشفين في الأندلس وبمقادير مختلفة[175]. وأخيراً فرض الأتاوات (الضرائب) على أهل المغرب والأندلس للمساهمة بأعمال الجهاد، وكذلك فرض ضريبة على يهود اليسانة[176](بلدة شمالي غربي لوشة بولاية غرناطة)، عندما كانت موارد الدولة لا تكفي لتزويد الحرب بما تحتاجه[177].

ويبدو أن الجيش المرابطي كان يستفيد من الطبيعة بما فيها من نبات وصيد كطعام لمقاتليه وعلف لدوابه، كما تفعل الجيوش الإسلامية (آنذاك)[178]، وكان هناك عادة أن تقوم القرى التي يمر بها الجيش الإسلامي بتقديم الطعام للجند من باب الكرم، وبالتناوب وتسمى هذه الطريقة (التناهد في الحرب)[179].

هـ الساقة (المؤخرة):

هي القطعات (الوحدات) المكلفة بتقديم الوسائط المادية إلى التشكيلات المقاتلة، وتشكل الاحتياطات اللازمة، ومن أهم عناصرها الوحدات الموجودة في المؤخرة، والتي تتكون من عناصر الحراسة، التموين، مقر القيادة، عناصر التمريض، بعض المواد التموينية، ويرأس هذه الوحدات قائد يشرف على أعمالها[180].

وكان جيش المرابطين قد عمل بنظام الساقة أو المؤخرة كما يذكر أشباخ " كان الجيش يسير إلى المعركة، تصحبه دواب حمل الأقوات والخيام، وتكون في المؤخرة، ووراءها الماشية يقودها الرعيان "[181]، وكانت مواد التموين تحمل في مؤخرة الجيش عادةً، أي الساقة، وكانت تسمى بـ (الثقل) ولكن قد يحدث أن

(173) البيان المغرب، ج 4، ص 77.
(174) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 152.
(175) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 52 . 53.
(176) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 80 . 81؛ عنان، عصر المرابطين والموحدين في الاندلس، ص 420.
(177) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 80 . 81؛ أشباخ، تاريخ الأندلس، ص 482 . 483؛ محمود، دولة المرابطين، ص 152.
(178) وتر، فن الحرب الاسلامي، ص 221.
(179) أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت395 هـ)، كتاب الأوائل، تحقيق: محمد السيد الوكيل، (المدينة المنورة، 1966)، ص 269.
(180) وتر، الفن الحربي الاسلامي، ص263؛ بسام العسلي، المؤخرات وتجربتها التاريخية، مجلة الفكر العسكري، العدد الثالث، (دمشق، حزيران 1988).
(181) الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ص 410.

يوضع (الثقل) في وسط الجيش، أي بالقرب من قلب الجيش خوفاً من استيلاء العدو عليه والظفر به(182)، وقد رأينا كيف تمكن يوسف ابن تاشفين، في معركة الزلاقة بحركة بارعة من مهاجمة مؤخرة جيش الفونسو ونهبه وحرقه (183)، ويذكر هذه الصولة ابن أبي زرع " وأمير المسلمين في أثرهم بساقته؟؟ وطبوله وبنوده "(184).

و. صعوبات الإمداد والتموين:

يعد التموين والإمداد معضلة كبيرة للجيوش تحتاج إلى جهود كبيرة ومرونة لحلها، لكي لا يتأثر الموقف القتالي للجيش سلباً، عند عدم حلها، ويبدو من هذه الصعوبات التي عانى منها الجيش المرابطي الاعتماد على حمل المواد على حيوانات بطيئة الحركة، ونرى الأحوال الجوية السيئة، وخصوصاً عند هطول الأمطار واستمراره إلى عدة أيام، مما يؤدي إلى انقطاع طرق المواصلات، وكذلك فصل الشتاء المصحوب بالبرد الشديد وهطول الثلوج، وكما وضح أنّ أحد الأسباب للانسحاب من حصن ليبط هو قرب قدوم فصل الشتاء(185). كما نجد في إحدى المرات أن قسما من جيش الأمير تاشفين قد هلك جوعاً وبرداً لانقطاع الطرق عنهم(186)، وقد ينقطع التموين نتيجةً لأعمال عدائية، تقوم بها جماعات مسلحة وتقطع طرق المواصلات، وتمنع وصول التموين والإمداد إلى المقاتلين، مما يؤدي إلى الجوع وارتفاع أسعار السلع، وفشل الحملة العسكرية، كما حدث عندما خرج جيش ابن رشيق والي مرسية من معركة حصار حصن ليبط وصعودهم إلى شعاب الجبال بعد اعتقاله (ابن رشيق)، وقيامهم بقطع الطرق ومنع وصول الميرة إلى الجيش المرابطي الذي يحاصر الحصن بقيادة يوسف بن تاشفين (187).

2. الخدمات الطبية (صنف الطبابة):

تهدف الخدمات الطبية إلى المحافظة على قوة المقاتلين، لذلك فإنها تقوم بتقديم العون الطبي إلى المصابين،وإلى إخلائهم من ساحة المعركة إلى المراكز الطبية التي تقوم بمعالجتهم(188)، وتعمل على الوقاية من

(182) جمال الدين محمد بن سالم بن واصل الحموي، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق: جمال الدين الشيال، المطبعة الأميرية، (القاهرة، 1957)، ج 2، ص 256؛ الشيباني، السير الكبير، ج 1، ص 214 ـ 215.
(183) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 60؛ الناصري، الاستقصاء، ج 2، ص 45.
(184) الأنيس المطرب، ص 148.
(185) الناصري، الاستقصأ، ص 52.
(186) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 100.
(187) ابن بلكين، التبيان، ص 110؛ مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 70.
(188) وتر، فن الحرب الاسلامي، ص 291.

الأمراض والأوبئة، وتتحرى الأماكن التي لا تسبب الأمراض مثل المستنقعات أو الأماكن الباردة جداً أو الحارة [189]، وعلى عهد النبي ρ لم يكن يقوم بإسعاف الجرحى إلاّ النساء اللواتي يخرجن مع رسول الله ρ لمداواة الجرحى ومنهنّ رفيدة من قبيلة أسلم، وقد نصبت لها خيمة في مسجد الرسول ρفكانت تداوي الجرحى [190]. ولم تكن هناك وسائل لنقل الجرحى سوى حمل الجرحى على ظهور المقاتلين أو على ظهور الدواب، وبعث الخليفة عمر τالأطباء مع الجيش الإسلامي الذي شارك في معركة القادسية [191]، وكانت الوسائط الطبية التي تستخدم في العلاج بدائية وأهمها، الماء والحصير، والعصائب، والعمائم، التي يلبسها الرجال على رؤوسهم، وهي التي تقوم مقام الضماد للجرح وعصبه، والعسل والسمن والتمر، ولبن وبول الإبل والماء مع الملح، وغيرها[192]، ثم ابتكر العرب نتيجةً لخبرتهم العسكرية المحامل لنقل الجرحى إلى مواضع الإسعاف، فكان الجريح يوضع على محمل من جلد أو قماش بين خشبتين ويحمله رجلان، ويعد الحجاج بن يوسف الثقفي أول من استخدم المحامل[193]، وكان العباسيون إذا جهّزوا جيشاً أرفقوا معه الأطباء لمداواة الجرحى والمرضى، وأرفقوا الصيادلة لتركيب الأدوية وإعدادها، وكان للجيش العباسي مستشفيات سيارة يحملونها على الجمال والبغال، وكان في معسكر السلطان محمود السلجوقي مستشفى يحمله أربعون جملاً[194]، وقد تطور الطب، بالأخص الجراحة نتيجةً للحروب المستمرة بين المسلمين وأعدائهم، فعرفوا علم التخدير ويسمونه (المرقد)، وهو ملازم لعلم الجراحة، وعرفوا العفن الذي يصيب الجرح، وإذا لم تنفع معه الأدوية أفضل طريقة هو استئصاله، ولجأ الجراح العربي المسلم إلى معالجة الجروح بالمداواة أو الخياطة، وحسب نوع الجرح إذا كان قطع سيف أو طعنة رمح أو صكة حجر، وموضع الإصابة من الجسم في الرأس أو البطن، ولكل حالة طريقة علاج خاصة. كذلك برعوا بإخراج السهام، وفي الحروب الصليبية صحب الطبيب هوغو البولوني فرقة ما يسمى فرسان الله، وكان يعالجهم لمدة ثلاث سنوات لكنه لاحظ أن جرحاهم، يفضلون الذهاب إلى جانب الأعداء للتداوي على الرغم من زجر الكهنة وتحريم الكنيسة، ولقد رأى هوغو كيف أن الأطباء المسلمين يعمدون إلى تخدير الجرحى بالحشيش ونبات السيكران قبل استخدام المبضع، وعند عودته إلى أوربا نقل معارف المسلمين بالطب الجراحي وفخامة مستشفياتهم التي لم ترى أوربا مثلها آنذاك، وقد نقلت معارف الشرق بالجراحة إلى المغرب العربي، واستعمل الأطباء المغاربة في تضميد

---

(189) صن تزو وآخرون، جذور السوق، ص 110.
(190) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الملوك والرسل، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم؛ دار المعارف بمصر، (القاهرة، 1969 م)، ج 2، ص 586.
(191) الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 489.
(192) الشيباني، شرح السير الكبير، ج ، ص 127؛ وتر، فن الحرب الاسلامي، ص 292 . 293.
(193) الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 302 . 304.
(194) ثابت، الجندية في الدولة العباسية، ص 165.

الجروح الزيت المغلي أو القطران الساخن والحناء والفحم وصمغ الصنوبر لاستئصال جراثيم التعفن، ولإيقاف النزف يستخدمون الصوفان والمساحيق المستخلصة من اليقطين، ودقيق الفول، والأندلس كانت الدولة الوحيدة في أوربا التي كانت تباشر الجراحة بواسطة جراحين أطباء، في حين كانت بقية دول أوربا تمارس من قبل الحلاقين [195].

وكان الطب متطوراً لدى المرابطين وكان منهم أطباء لهم شهرة واسعة ولهم مؤلفات، وكان المرابطون يشجعون الأطباء [196]،وكان من أشهر الأطباء أبو العلاء زهر بن عبد الملك، وبرع في الأدوية المفردة والمركبة، وقد ألّف كتاب (الاقتصاد في إصلاح الأجسام) للأمير ابراهيم بن يوسف بن تاشفين، وبلغ اهتمام المرابطين بفن ومؤلفات بن زهر أنّ علي بن يوسف، أمر بجمع مؤلفاته بعد وفاته، ونسخت[197]، وكان ابن زهر يعد من أشهر الأطباء في القرون الوسطى[198]، ومن الأطباء المشهورين الطبيب أبو القاسم خلف بن عباس الذي اشتغل بالجراحة[199]، ومن الأطباء الذين اهتموا بالنبات والصيدلة أبو عبد الله بن معمر من أهل مالقة[200].

ومما يؤكد اهتمام دولة المرابطين بالطب وجود منصب يعرف برئيس الصناعة الطبية، وهو منصب مهم يقابل ما نطلق عليه اسم وزير الصحة [201]،ويذكر ابن أبي زرع، عن إصابة وموت عبد الله بن ياسين " فلما ثقل بالجراح في الحرب وحمل إلى معسكره "[202]. ويذكر اشباخ بعد انتهاء معركة الزلاقة " وقضى المسلمون في ساحة القتال فوق أكداس القتلى والجرحى "[203]، وهكذا بقية المصادر والمراجع التي وصلت إلينا، تذكر الجرحى من المرابطين في المعارك دون أن تذكر تفاصيل تقديم الإسعاف الفوري لهم والأطباء والمسعفين الذين يرافقون الجيش المرابطي عند التوجه للقتال، ويبدو أن هذه المصادر أهملت هذه الأمور لسبب ما، ولابد أن الجيش المرابطي كانت لديه منظومة إخلاء طبي لا تقل كفاءةً عن مثيلاتها في الجيوش الإسلامية، وبالأخص الجيش السلجوقي الذي عاصرهم وكان يقاتل على الجبهة الشرقية للعالم الإسلامي،

---

(195) راجي عباس الصالح، الاسناد الطبي في الجيوش الاسلامية، مجلة الدفاع، العدد الثاني، (بغداد، 1986)، ص 21، 24، 25.
(196) ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، (مدريد، 1886)، ج 1، ص 41.
(197) موفق الدين: أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نشره: موللر، (القاهرة، 1882)، ج 2، ص 66.
(198) الهرفي، دولة المرابطين، ص 357.
(199) الهرفي، دولة المرابطين، ص 360.
(200) المقري، فنح الطيب، ج 4، ص 367.
(201) الصلابي، دولتي المرابطين والموحدين، ص 232.
(202) الأنيس المطرب، ص 132.
(203) الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، ص 87.

كما أنّ الطب كان متطوراً بالجانب المدني لدى المرابطين ولا يعقل أن يهمل الجانب العسكري من الطب، والذي بأمس الحاجة لإنقاذ حياة المقاتلين الجرحى وهو من واجب أمير الجيش [204]، ولقلة الدروس العملية في العمليات الجراحية، ينصح جالينوس الأطباء الجدد، أن يلتحقوا بالأطباء الذين يرافقون الجنود إلى القتال، ليتمرنوا على عمليات رد المخلوع، وتجبير الكسور، وخياطة الجروح، وبتر الأطراف، وكانت آراء جالينوس ونصائحه دروسا عند الأطباء المسلمين يُحتذى بها [205].

3 . الخدمات الادارية الأخرى:

هناك خدمات ادارية أخرى، تعد أساسية في منظومة الشؤون الإدارية للجيش المرابطي، وأهمها:

أ . ديوان الإنشاء:

كان المرابطون يهتمون بديوان الإنشاء، ولذلك حرصوا على أن يتولاه رجال من أشهر الأدباء في تلك الفترة وجلهم من الأندلس[206]، وللاستعانة بخبرتهم في شؤون الأندلس[207]، ورأينا كيف أخذ يوسف بن تاشفين برأي كاتبه ابن أسباط بطلب الجزيرة الخضراء قبل الجواز إلى الأندلس [208]، وهناك جدل حول وجود نظام وزارة لدى المرابطين أم لا، ويبدو أنه لم يكن هناك نظام وزارة لدى المرابطين، بل هيئة استشارية من الفقهاء ثم يليهم ديوان الإنشاء، وهو يقوم بواجبات ديوان الجند وتسجيل أسماء الدائمين منهم (المرتزقة) وينظر في شؤونهم [209].

ب . قاضي الجند (المحاكم العسكرية):

عرف المرابطون ما يدعى القضاء العسكري، وكان يمارسه قضاة مختصون بحل ما يحدث من مشاكل الجند، كما أنهم يشاركون بالقتال ويشجعون الجنود على الثبات وعدم الفرار، ويبدو أنهم كانوا يقومون بتقسيم الغنائم، والصلاة على الشهداء، ومن تولى هذا المنصب عبد الرحمن بن اسماعيل على عهد علي بن

(204) ابن عبد الله، آثار الأول في ترتيب الدول، ص 192.
(205) كمال السامرائي، تعليم الطب في العصور الاسلامية، مجلة شؤون عربية، العدد 3، (القاهرة، 1981)، ص 126؛ نضيرمطلوب، علاج كسر العظام وخلع المفاصل عند الزهراوي، مجلة آفاق عربية، العدد الرابع، (بغداد، شباط 1979).
(206) الصلابي، دولتي المرابطين والموحدين، ص 178.
(207) نصر الله، دولة المرابطين، ص 168.
(208) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 46.
(209) حركات، النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، ص 86 . 88.

يوسف بمدينة سلا[210]، ومما يذكر أن يوسف بن تاشفين كان أكثر عقوبة يوقعها هي الاعتقال الطويل، والقيد الثقيل، والضرب المبرح، وإلاّ السيف انتزى، فالسيف حسم لانتشار الداء[211].

ج. الضبط العسكري:

كان جيش المرابطين منضبطاً ومنظماً، منذ بداية تكوينه، وقام الفقيه عبد الله بن ياسين بجلد الأمير يحيى بن ابراهيم قائد الجيش، لأنه اندفع للأمام لمقاتلة الأعداء وعرّض نفسه للخطر، الذي يؤدي إلى انهيار الجيش إذا قتل[212]، والحادثة الوحيدة التي تذكر بخرق الضبط العسكري، عندما أمسك جندي بيد امرأة من أهالي قرطبة من المتفرجات في عيد الأضحى، وأدى ذلك إلى نشوب ثورة على المرابطين، وجرى تسوية الأمر بحضور علي بن يوسف وتعويض المرابطين في قرطبة من حرقت دورهم ونهبت[213].

د. التجنيد:

عمد يوسف بن تاشفين إلى إصلاح النظام العسكري للمرابطين في كافة النواحي، ومنها إدخال التجنيد الشامل لكافة طبقات المجتمع[214]، ورغبتهم في الجهاد في سبيل الله، وإعطاء الرواتب والأعطيات، وسهم الغنائم لمن يرغب بأمور الدنيا مثل النصارى الذين جندهم في جيشه [215].

هـ الجرايات (الأعطيات للجند):

كان الفارس يتقاضى خمسة دنانير [216]في الشهر، غير نفقته الخاصة، وعلف فرسه، ومن أظهر شجاعة وتفوق، عهد إليه بولاية موضع ينتفع فيه [217]، ويبدو هذا للجند الدائميين (المرتزقة) المسجلين في ديوان الإنشاء،وكذلك يأخذ المقاتل سهماً من الغنائم، وهي كثيرة، وقد حصل في عهد علي بن يوسف أن

(210) الصلابي، دولتي المرابطين والموحدين، ص 184.
(211) ابن بسام، الذخيرة، القسم الرابع، ص 125؛ مؤلف مجهول، الحلل الموشية، 82.
(212) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 127.
(213) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 8، ص 190؛ مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 86 . 87.
(214) محمود، قيام دولة المرابطين، ص 332.
(215) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، القسم الثالث، ص 235.
(216) كان الدينار المرابطي له قيمة اقتصادية كبيرة ويثق بالتعامل به، حتى كاد يكون نقداً دولياً. ينظر: فيليب حتي، تاريخ العرب مطول، ط 4، مطابع الغندور، (بيروت، 1965 م)، ج 2، ص 645؛ عبد رب النبي، مسكوكات المرابطين والموحدين في شمال أفريقيا والأندلس، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، (مكة المكرمة، 1979 م)، ص 77.
(217) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 80؛ عنان، عصر المرابطين والموحدين، ص 412.

تأخر عطاء الجند، مما اضطرهم لرجوع أكثرهم يُكرُون دوابهم [218]، والحسن بن عبد الله يحذر من تأخير تسليم رواتب الجند " الحذر أن يكسر لهم جامكية (راتب) شهر على شهر، فيدخل عليه الخلل ويفسد حال الثغر، ويعملون عليه الانكاد "[219].

و . الإطعام:

ويذكر البكري " وطعامهم صبيب اللحم الجاف مطحوناً، يصب عليه الشحم المذاب أو السمن، وشرابهم اللبن، قد استغنوا عن الماء يبقى الرجل منهم الأشهر لا يشرب ماء، وقوتهم مع ذلك مكينة وأبدانهم صحيحة " [220]، ويبدو أن طعامهم هذا عندما كانوا في موطنهم وقبل خروجهم للجهاد في المغرب والأندلس، أما بعدما كبر جيشهم فكان طعامهم الشعير[221]، ويبدو أنهم كانوا يتناولون وجبة واحدة أو عند الشعور بالجوع على عادة الجيوش الإسلامية، وقبل السير أو قبل بدء المعركة، تكون في أغلب الأحيان غير كافية،ويحملها الجندي بوعاء يشبه الحقيبة الصغيرة مصنوعة من القماش أو الجلد يعلقه على كتفه أو على فرسه [222].

ز . الغنائم:

كانت الغنائم التي غنمها الجيش المرابطي كثيرة سواء في المغرب الأقصى أو في الأندلس[223]، ويجري تقسيمها وفق الشريعة الإسلامية بأخذ سهم الأمير يصرفه على المنافع العامة وأربعة أسهم توزع على المقاتلين[224]. ويقول أشباخ " وكان الخليفة يختص بالخمس وفقاً لأحكام الإسلام، ويوزع الباقي بين الجند "[225].

ح . الأسرى:

(218) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 102.
(219) آثار الأول، ص 192؛ محمد ضيف الله بطاينة، الجيش وتمويله في صدر الاسلام، مجلة دراسات، العدد 3، لسنة 1981.
(220) المغرب، ص 170.
(221) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 55.
(222) محمد بن عمر الواقدي، المغازي، تحقيق: مارسون جونس، مطبعة جامعة اكسفورد، ج 1، ص 24.
(223) ابن خلكان وفيات الأعيان، ج 2، ص 484؛ الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 10، 13، 49.
(224) محمد علي الصابوني، تفسير آيات الأحكام من القرآن (مكة المكرمة، بلا)، ج 2، ص 429 . 435؛ مرعي، النظام المالي للدولة الاسلامية، ص 102.
(225) الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، ص480؛ حنا خباز، المعارك الفاصلة في التاريخ، ط 2، دار الكاتب العربي، (بيروت، 1959)، ص 71.

هم المقاتلون، أو من في حكمهم من جيش العدو الذين يقعون في قبضة الجيش الإسلامي وهم أحياء، والأسير إما أن يقتل أو يفتدى بمال أو بالأسرى، أو يمن عليه[226]، والمرابطون جنّدوا قسماً منهم في جيشهم للاستفادة من خبرتهم العسكرية، واستخدموا على الأكثر في المغرب[227].

واستخدم قسم من الأسرى في بناء الأسوار والحصون في المغرب [228]، وكان المرابطون يقتلون الأسرى في بعض الأحيان، كما كان يفعل النصارى[229]، وكان المرابطون يبذلون جهداً كبيراً لانقاذ الأسرى المسلمين من أيدي النصارى كما حدث في طلبيرة[230]، وكذلك كانوا يفدون أسرى المسلمين بالأسرى النصارى كما فعل الأمير تاشفين عندما سار إلى قلعة رباح، وترك أسرى النصارى، لأهلها لكي يفدوا أسراهم [231].

ط . مشاركة المرأة في القتال:

كانت المرأة تشارك الرجال الملثمين في القتال، حيث يتحجبن حتى يبدُنَّ كالرجال ولا يميزهم العدو عن الرجال [232]، ويبدو هذا عندما كانوا في مواطنهم ولم يخرجوا للجهاد، ولم يعرف للمرأة المرابطية أي مشاركة بالقتال لها عدا حالة الأميرة نافو بنت الوزير عمر بن بنتان التي قاتلت الموحدين عند استيلائهم على مراكش بحد السيف حتى قتلت [233].

ي . البريد العسكري:

لا توفر المصادر التي اطلعنا عليها بمعلومات وافية عن البريد في دولة المرابطين، على الرغم من أن المصادر تنقل لنا المراسلات التي كانت بين مراكش وبقية أطراف الدولة وبالأخص الأندلس، وأن الدولة

---

(226) جلال الدين محمد المحلي وجلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، ط 3، مؤسسة الريان، (بيروت، 2005 م)، ص 507؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج1، ص 186؛ القطان، نظم الجمان، ج 6، ص 198؛ سيد قطب، في ظلال القرآن، 34، دار الشروق، (بيروت، 2004 م)، ج 6، ص 3283 . 3285؛ وتر، فن الحرب الاسلامي، ص 287 . 288.

(227) ابن الخطيب، أعمال الأعمال، القسم الثالث، ص 235؛ حركات، النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، ص141 . 155؛ نافع داؤد، معاملة الأسرى عند العرب، مجلة الهدهد، العدد 1، (بغداد، 1974)، ص 141 . 155.

(228) Terrasse، ص 248، نقلاً عن: حركات، النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، ص 150.

(229) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 82؛ أشباخ، الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ص 173.

(230) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 80؛ **طلبيرة**: مدينة كبيرة بالأندلس، وهي أقصى ثغور المسلمين ومنها يدخل إلى أرض النصارى، وهي قديمة على نهر تاجه، وقلعتها أرفع القلاع حصناً، وبينها وبين طليطلة سبعون ميلاً (ينظر: الحميري، الروض المعطار، ص128).

(231) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج 4، ص 85.

(232) الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 18؛ أشباخ، الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ص 63.

(233) البيذق، أخبار المهدي بن تومرت، ص 103.

الإسلامية كان لها طريق للبريد إلى المغرب يخرج من مصر السفلى في طريق يسير جنوباً أول الأمر، وكان يسمى طريق السكة، ثم عدل عنه بعد ذلك إلى طرابلس ومنها إلى القيروان وبعده يسير بحذاء الساحل، ثم إلى السوس الأدنى، وكان هذا الطريق هو الطريق الرئيس الذي يصل الأندلس بالشرق [234]، وكان صاحب البريد يسمى الرقاص.

ك . التدريب العسكري:

الملثمون أقوياء الجسم بحكم البيئة، وطبيعة معيشتهم القاسية، وعملت الجغرافية والجغرافية الاجتماعية على الدوام، على تعودهم الدفاع عن أنفسهم، وعملت الفروق القبلية على تقوية الروح العسكرية في نفوس الملثمين [235]، وبدأ التدريب العسكري للمرابطين أول الأمر في رباط ابن ياسين، وتولى عبد الله بن ياسين تعليمهم أمور الدين الإسلامي، أي بمعنى التدريب العقائدي [236]، بينما تولى يحيى بن ابراهيم الجدالي، أمور التدريب العسكري، من رماية وفروسية وفن الحرب[237]، بذل يوسف بن تاشفين في مجال الجيش جهوداً كبيرةً في تنظيم وتسليح وتدريب وتحديث أساليب قتاله البدوية الراجلة إلى أساليب تواكب ما لدى أعدائه من نصارى الأندلس[238]، إذ سلّح كل فرقة من الجيش بسلاح يتناسب مع تركيبها ووضعها القتالي[239]، وكان رماة المرابطين يرمون مزاريق الران بدقة متناهية تدل على التدريب الراقي لهم، والمهارة الفائقة " ويزرقها فلا يكاد يخطئ " [240]، ولكن مع الأسف لا تحدثنا المصادر عن آلية التدريب لجيش المرابطين، بنفس التفاصيل التي تحدثنا فيها عن تدريب جيش الموحدين الذين ورثوا نظم المرابطين العسكرية[241].

ل . شعار المرابطين:

---

(234) أبي القاسم بن حوقل النصيبي، صورة الأرض، مكتبة الحياة، (بيروت، بلا)، ص 74، كحالة، دراسات في المجتمع الاسلامي، ص 149؛ وعلي ابراهيم، النظم الاسلامية، ص 215.

(235) حركات، النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، ص 149.

(236) البكري، المغرب، ص 165؛ ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 145؛ الناصري، الاستقصا، ج 2، ص 9.

(237) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص 126؛ محمود، قيام دولة المرابطين، ص 145.

(238) البكري، المغرب، ص 166.

(239) مؤلف مجهول، الحلل الموشية، ص 33.

(240) البكري، المغرب، ص 196.

(241) فالموحدين كان لديهم مدارس حربية، فيدرسون فيها آثار ابن تومرت، يتدربون على استعمال كافة الأسلحة وفنون الركوب والسباحة، وكل ما يتعلق بالحصار، وتقام بحيرة بجوار مراكش، وضعت فيها القوارب يتعلمون فيها فنون حرب البحرية وغيرها. أنظر: أشباخ، الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، ص 491.

كان شعار المرابطين عبارة عن يد مفتوحة بخمسة أصابع تمثل أركان الدين الإسلامي الخمسة [242]، وكان المرابطون يحملون الأعلام السوداء ويرتدون المعاطف السوداء[243].

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولاً. المصادر الأولية :

ابن الأثير : عز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم (ابن الأثير) الجزري (تـ 628 هـ / 1230 م)

1 . الكامل في التاريخ، ط 1، دار إحياء التراث العربي، (بيروت، 1989)، ج 9.

ابن الآبار : أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ابن الآبار) (تـ 658 هـ / 1258 م)

2 . التكملة لكتاب الصلة، (مدريد، 1886م)، ج 1.

ابن آدم : يحيى (ابن آدم) (تـ 203 هـ / 818 م)

3 . كتاب الخراج، (ليدن، 1895)، ج 1.

ابن أبي أصيبعة : موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة (تـ 688 هـ / 1269 م)

4 . عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نشر: موللر، (القاهرة، 1882)، ج 2. الأنصاري : عمر بن ابراهيم الأوسي (الأنصاري) (أوائل القرن التاسع الهجري / أوائل القرن الخامس عشر الميلادي)

5 . تفريج الكروب في تدبير الحروب، ترجمة وتحقيق : جورج سكانلون، منشورات : الجامعة الأمريكية، (القاهرة، 1961م).

البخاري : الإمام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزية (البخاري) (تـ 256 هـ / 869 م)

6 . صحيح البخاري، ضبط النص : محمود محمد محمود نصار، ط 3، دار الكتب الحديثة، (بيروت، 2002 م).

ابن بلقين : الأمير عبد الله (ابن بلقين) آخر ملوك بني زيري بغرناطة (تـ 483 هـ / 1090 م)

---

(242) سويدان، التاريخ المصور للأندلس، ص 282.

(243) أشباخ، الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، ص 477؛ (على الرغم من أن صاحب الحلل الموشية يذكر تقدمهم البنود البيضاء الباسقات المكتوبة بالآيات. ينظر: مؤلف مجهول، ص122).

7 ـ التبيان، تحقيق : ليفي بروفنسال، دار المعارف بمصر،(القاهرة، 1955م).

البكري : أبو عبد الله بن عبد العزيز (البكري) (ت 487 هـ / 1094 م)

8 ـ المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب (وهو جزء من كتاب المسالك والممالك)، مكتبة المثنى، (بغداد، بلا).

البيذق : أبو بكر الصنهاجي المكنى بـ (البيذق) (ت 524 هـ / 1129 م)

9 ـ أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين، تحقيق : لافي بروفنسال، (باريس، 1928م).

تزو : صن (تزو) (عاش قبل 500 ق. م)

10 ـ جذور السوق، ترجمة : العميد الركن خورشيد عبد الوهاب التكريتي، ط 1، المطابع العسكرية، (بغداد، 1987م).

الجاحظ : أبو عثمان عمرو بن بحر (الجاحظ) (ت 255 هـ / 868 م)

11 ـ البيان والتبيين، تحقيق : عبد السلام هارون، (القاهرة، 1948م)، ج 2.

الحموي : بدر الدين محمد بن ابراهيم بن جماعة الكناني (الحموي) (ت 733هـ/1333م)

12 ـ مستند الأجناد في آلات الجهاد، تحقيق : أسامة ناصر النقشبندي، دار الحرية، (بغداد، 1983).

ابن حوقل : أبو القاسم محمد بن علي النصيبي (ابن حوقل) (ت 367 هـ / 977 م)

13 ـ صورة الأرض، نشر : مكتبة الحياة، (بيروت، بلا).

الحميري : أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم (الحميري) (ت 710هـ/1310م)

14 ـ الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق : إحسان عباس،(بيروت، 1975م).

ابن خلكان : أبو العباس شمس الدينم أحمد (ت 681 هـ / 1282 م)

15 ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مطبعة المعارف، (القاهرة، 1299 هـ).

أبن الخطيب : لسان الدين أبو عبد الله (ابن الخطيب) (ت 776 هـ / 1374 م)

16 ـ الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق : محمد عبد الله عنان، ط 2، مكتبة الخانجي، (القاهرة، 1973م)، ج 1 و ج 2 و ج 3 و ج 4.

17 ـ أعمال الأعلام، تحقيق : أحمد مختار العبادي، دار الكتاب، (الدار البيضاء، 1964م) ق 3.

أبو داود : الإمام الحافظ أبي داؤد سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت 275 هـ/ 888 م)

18 ـ سنن أبي داؤد، راجعه وضبّط أحاديثه : محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث، (لبنان، جبيلات).

الدمياطي : الإمام أحمد بن ابراهيم بن النحاس الدمشقي (الدمياطي) (ت 814 هـ /1411 م)

19 ـ مشارع الأشواق إلى مصارع العشّاق، هذّبه وانتقاه : د. صلاح عبد الفتاح الخالدي، سلسلة إصدار النذير ـ 1 ، سنة 2008.

ابن أبي زرع : علي (ابن أبي زرع) (كان حياً قبل 726 هـ / 1325 م)
20 . الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور، (الرباط، 1973مسس).
الشيباني : محمد بن الحسن (الشيباني) (تـ 179 هـ / 795 م)
21 . شرح كتاب السير الكبير، إملاء : محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق : صلاح الدين المنجد، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، مطبعة مصر، (القاهرة، 1957 م)، ج 1.
الطبري : أبي جعفر محمد بن جرير (الطبري) (تـ 310 هـ / 922 م)
22 . تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)، تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم،دار المعارف بمصر،(القاهرة، 1969م)، ج 2.
الطرطوشي : أبو بكر محمد بن الوليد (الطرطوشي) المالكي (تـ 520 هـ / 1126 م)
23 . سراج الملوك، المطبعة الخيرية،(القاهرة، 1306 هـ).
العسكري : أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (العسكري) (تـ 395 هـ / 1004 م)
24 . كتاب الأوائل، تحقيق : محمد السيد الوكيل، (المدينة المنورة، 1966).
ابن عبد الله : العلامة الحسن (ابن عبد الله) العباسي (بدأ بتأليفه 708 هـ / 1308 م)
25 . آثار الأول في ترتيب الدول، المطبعة الميمنية، (القاهرة، 1305 هـ)
العمري : أحمد بن يحيى بن فضل (العمري) (تـ 749 هـ / 1348 م)
26 . مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق : مصطفى أبو ضيف، ط 1، 1988م.
الغرناطي : أبو الحسن عبد الرحمن بن هذيل الأندلسي (الغرناطي) (ق 8 - 9 هـ)
27 . تحفة الأنفس وشعار أهل الأندلس، ترجمة: لويز مرسي، المطبعة الشرقية لبول غوتنر، (باريس، 1933 م).
القلقشندي : أبو العباس أحمد بن علي (القلقشندي) (تـ 821 هـ / 1418 م)
28 . صبح الأعشى في صناعة الانشاء،المطبعة الأميرية، (القاهرة، 1915 م)، ج 5.
ابن قتيبة : أبو محمد عبد الله بن مسلم (ابن قتيبة الدينوري) (تـ 276 هـ / 889 م)
29 . الأمامة والسياسة، ط 2، مطبعة البابي الحلبي، (القاهرة، 1377 هـ)، ج 2.
المراكشي : محي الدين أبو محمد عبد الواحد بن علاي التميمي (المراكشي) (ت 581 هـ / 1185 م)
30 . المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مطبعة السعادة، (القاهرة، 1324 هـ).
المقرئ : أحمد بن (المقرئ) التلسماني (تـ 1041 هـ / 1632 م)

31 ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق : د. إحسان عباس، دار صادر، (بيروت، 1968 م)، ج 4.

المحلي والسيوطي : جلال الدين بن أحمد المحلي (تـ 864 هـ / 1459 م)، وجلال الدينعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي.

32 ـ تفسير الجلالين، ط 3، مؤسسة الريان، (بيروت، 2005 م).

مؤلف مجهول : (من أهل القرن الثامن الهجري)

33 ـ الحلل الموشية في ذكر الأخبار المركشية، تحقيق : د , سهيل وزكار وعبد القادر زمانة، ط 1، دار الرشاد الحديثة،(الدار البيضاء، 1979 م).

مؤنس د. حسين (مؤنس)

34 ـ من وثائق المرابطين (الوثيقة الأولى) (الثغر الأعلى الأندلسي في عصر المرابطين)، مكتبة الثقافة الدينية، (بور سعيد، 1991 م).

النويري : شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (النويري) (تـ 733 هـ / 1332 م)

35 ـ نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب المصرية، (القاهرة، 1955 م)، ج 15.

الناصري : أبو العباس أحمد بن خالد (الناصري) (تـ 1315 هـ / 1890 م)

36 ـ الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق : ولدي المؤلف جعفر الناصري ومحمد الناصري،مطبعة دار الكتاب، (الدار البيضاء، 1954 م)، ج 2.

الهرثمي : أبو سعيد (الهرثمي) الشعراني (صاحب الخليفة المأمون العباسي)

37 ـ مختصر سياسة الحروب، تحقيق : عبد الرؤوف عون، طبعة المؤسسة العامة للتأليف والطباعة والنشر، (القاهرة، بلا).

الهروي : علي بن أبي بكر (الهروي) (تـ 611 هـ / 1215 م)

38 ـ التذكرة الهروية في الحيل الحربية، تحقيق : مطيع المرابط، مطبعة وزارة الثقافة، (دمشق، 1972 م)

الواقدي : محمد بن عمر (الواقدي) (تـ 207 هـ / 822 م)

39 ـ المغازي، تحقيق : مارسون جونس، مطبعة جامعة إكسفور، ج 1.

ابن واصل : جمال الدين محمد بن سالم (بن واصل) الحموي (تـ 697 هـ / 1297 م)

40 ـ مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق : جمال الدين الشيال، المطبعة الأميرية، (القاهرة، 1957 م)، ج 2.

أبو يوسف : القاضي (أبو يوسف) يعقوب بن ابراهيم (صاحب الإمام أبو حنيفة)(ت 182 هـ / 798 م)

41 . كتاب الخراج، المطبعة السلفية، (القاهرة، 1346 هـ).

ثانياً. المراجع الحديثة

أشباخ : يوسف (أشباخ)
1 . تاريخ الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، ترجمة : محمد عبد الله عنان، ط 2، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، (القاهرة، 1958 م).
بيومي : علي أحمد (بيومي)
2 . قيام الدولة الأيوبية في مصر، ط 1، دار الفكر، (القاهرة، 1952 م). بيري : آ. (بيري)
3 . مدخل إلى تاريخ الرومان وأدبهم وآثارهم، ترجمة : د. يوئيل يوسف عزيز، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، (الموصل، 1977 م).
ثابت : نعمان (ثابت)
4 . الجندية في الدولة العباسية،مطبعة بغداد جديد حسن باشا، (بغداد، 1939 م).
الجنابي : د. خالد جاسم (الجنابي)
5 . تنظيمات الجيش في العصر العباسي الثاني، ط 1، دار الشؤون الثقافية، (بغداد، 1989 م).
6 . تنظيمات الجيش العربي الاسلامي في العصر الأموي، العراق، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة دراسات رقم (366).
الجبوري : نهاد عباس شهاب (الجبوري)
7 . تدابير الأمن العسكري في صدر الإسلام، دار الحرية للطباعة، (بغداد، 1989 م).
حركات : إبراهيم (حركات)
8 . النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين، نشر مكتبة الوحدة العربية، (الدار البيضاء، بلا).
حسين : د. محسن محمد (حسين)
9 . الجيش الأيوبي في عهد صلاح الدين، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، 1986 م.
حتي : فيليب (حتي)
10 . تاريخ العرب مطول، ط 4، مطابع الغندور، (بيروت، 1965 م)، ج 2.
حسن وابراهيم : د. حسن ابراهيم (حسن) و د. علي حسن ابراهيم
11 . النظم الاسلامية، ط 3، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة، 1963 م).

خباز : حنا (خباز)

12 . المعارك الفاصلة في التاريخ، ط 2، دار الكاتب العربي، (بيروت، 1959 م).

خماس : اللواء الركن علاء الدين مكي (خماس)

13 . التفوق العددي ضرورة موضوعية أم حالة نسبية، المطابع العسكرية، (بغداد، بلا).

ديري : أكرم (ديري)

14. آراء في الحرب، ط 3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت، 1984 م).

رب النبي : عبد (رب النبي)

15 . مسكوكات المرابطين والموحدين في شمال أفريقيا والأندلس، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، (مكة المكرمة، 1979 م).

زيدان : جرجي (زيدان)

16 . تاريخ التمدن الاسلامي، ط 2، مطبعة الهلال، (مصر، 1914 م)، ج 1.

السامرائي : د. خليل ابراهيم (السامرائي) وآخرون

17 . تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، دار ابن الأثير للطباعة والنشر، (الموصل، 1986 م)

سويدان : د. طارق (سويدان)

18 . الأندلس التاريخ المصور، ط 3، شركة الابداع، (الكويت، 2009 م).

شعيرة : محمد عبد الهادي (شعيرة)

19 . المرابطون تاريخهم السياسي، مكتبة القاهرة الحديثة، (القاهرة، 1969 م).

شهاب : العقيد الركن حازم عبد الرزاق (شهاب)

20 . مبادئ الحرب في العصر الحديث، المطابع العسكرية، (بغداد، 1985 م).

الصابوني : محمد علي (الصابوني)

21 . تفسير آيات الأحكام من القرآن،(مكة المكرمة، بلا)، ج 2.

الصلابي : د. علي محمد (الصلابي)

22 . دولتي المرابطين والموحدين في الشمال الأفريقي، ط 2، دار المعرفة، (بيروت، 2005 م).

عماش : صالح مهدي (عماش)

23 . قتيبة بن مسلم الباهلي، دار الحرية للطباعة، (بغداد، 1978 م).

عبد الله : يوسف خلف (عبد الله)

24 . الجيش والسلاح في العهد الآشوري الحديث، نشر : جامعة بغداد، (بغداد، 1977 م).

عنان : محمد عبد الله (عنان)
25 . دول الطوائف، ط 2، مكتبة الخانجي ودار الكاتب العربي، (القاهرة، 1969 م).
26 . عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، (القسم الأول . عصر المرابطين)، ط 1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (القاهرة، 1964 م).
العسلي : بسام (العسلي)
27 . فردريك الكبير، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت، 1980 م).
عبد الوهاب : العقيد الركن كنعان خورشيد (عبد الوهاب) (قام بالترجمة ولم يثبت اسم المؤلف)
28 . الهجوم المباغت، ط 1، المطابع العسكرية، (بغداد، 1985 م).
كحالة : عمر رضا (كحالة)
29 . دراسات اجتماعية في العصور الاسلامية، المطبعة التعاونية، (دمشق، 1972 م).
محمود : حسن أحمد (محمود)
30 . قيام دولة المرابطين، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة، 1957 م).
مجموعة مؤلفين
31 . الموسوعة العسكرية، ط 1، المؤسسة العربية للنشر، (بيروت، 1980 م)، ج 1 و ج 2 و ج 3.
مرعي : محمد محمد (مرعي)
32 . النظم المالية في الدولة الاسلامية على ضوء كتاب الخراج لأبي يوسف، ط 1، دار الثقافة (الدوحة، بلا).
مونتغمري : فيكونت (مونتغمري)
33 . الحرب عبر التاريخ، ترجمة وتعليق : فتحي عبد الله نمر، مكتبة الأنجلو مصرية،(القاهرة، 1970 م).
ميرغلن : العقيد البرت (ميرغلن)
34 . حرب المباغتة، ترجمة : المقدم بسام العسلي، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،(بيروت، 1982م).
موزير : ايريك (موزير)
35 . مداخل إلى التاريخ العسكري، تعريب : أكرم ديري والهيثم الأيوبي، ط 1، دار الرشاد، للنشر،(بيروت، 1970م).
نصر الله : د. سعدون عباس (نصر الله)
36 . دولة المرابطين في المغرب والأندلس، عهد يوسف بن تاشفين، ط 1، دار النهضة الدينية،(بيروت،

1985 م).
الهرفي : سلامة محمد سلمان (الهرفي)
37 . دولة المرابطين في عهد علي بن يوسف بن تاشفين، دار الندوة، (بيروت، 1985م)
الوفي : اللواء الركن حارث لطفي (الوفي)
38 . فن المناورة، ط 1، المطابع العسكرية،(بغداد، 1984م).
39 . مبادئ الحرب . دراسة مقارنة .،المطابع العسكرية،(بغداد، 1985م).
وتر : العميد الركن د. محمد ظاهر (وتر)
40 . فن الحرب الاسلامي في عهد الرسول ρ، الادارة العسكرية في حروب الرسول محمد ρ، دار الفكر،(دمشق، 1985م).

ثالثاً . الدوريات :
1 . الجيش وتمويله في صدر الاسلام، مجلة دراسات، العدد 3،(عمان،1981م).
حسين : العميد الركن الدكتور عبد الله محمود (حسين)
2 . دراسات في التاريخ العسكري، مجلة الفكر العسكري، العدد الأول،(دمشق، شباط 1994 م).
داؤد : د. نافع (داؤد)
3 . معاملة الأسرى عند العرب، مجلة الهدهد، العدد الأول،(بغداد، تموز 1982 م).
سويد : العقيد الركن الدكتور ياسين (سويد)
4 . دراسة في الفكر العسكري العربي، مجلة شؤون عربية، العدد الثالث،(القاهرة، مايو 1981 م).
السامرائي : العقيد الركن عبد الجبار محمود (السامرائي)
5 . التطويق وفك التطويق وكسره، المجلة العسكرية، العدد الثالث،(بغداد، تموز 1988 م).
6 . العرب وجمع المعلومات عن العدو، مجلة الهدهد، العدد الثاني،(بغداد، 1983 م).
السامرائي : د. كمال (السامرائي)
7 - تعليم الطب في العصور الاسلامية، مجلة شؤون عربية، العدد الثالث،(القاهرة، 1981 م).
عمارة : د. محمد (عمارة)
8 . بالفروسية كسر العرب شوكة الصليبين، مجلة العربي، العدد 217،(الكويت، 1976 م).
العسلي : بسام (العسلي)
9 . المؤخرات وتجربتها التاريخية، مجلة الفكر العسكري، العدد الثالث، (دمشق، حزيران 1988 م).

عبد الله : المقدم الركن ناطق داؤد (عبد الله)

10 . الحرب البايولوجية، المجلة العسكرية، العدد الرابع،(بغداد، 1979م).

نامق : العقيد الركن ناطق بهجت (نامق)

11 . التطويق وفك الطوق في المعركة، المجلة العسكرية، العدد الثالث،(بغداد، تموز 1983 م).

وهيب : المقدم الركن محمود (وهيب)

12 . الصراع بين الدروع والأسلحة المضادة لها، مجلة الدروع، المطابع العسكرية، العدد السابع،(بغداد، 1976 م).

NOTAS Y COMENTARIOS

RAP Y REVOLUCIÓN EN EL MUNDO ÁRABE: TRANSCRIPCIÓN Y TRADUCCIÓN DE TRES CANCIONES DE RAP ÁRABE

Jairo **GUERRERO PARRADO***
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 455-477

Resumen:: Presentación, transcripción y traducción de tres canciones de rap cuya temática está relacionada con la primavera árabe. La primera canción está compuesta en árabe tunecino, la segunda en egipcio y la tercera en marroquí. Finalmente se analiza el contenido de las letras y el papel del rap en las revoluciones de la primavera árabe.

Palabras clave: rap, primavera árabe, Túnez, Egipto, Marruecos, dialectología árabe.

Abstract: We present three rap songs dealing with the topic of revolution in the Arab world. Songs are in Tunisian, Egyptian and Moroccan Arabic and they have been transcripted and translated into Spanish. Finally we analyze the content of the songs lyrics and rap's role in the revolutions of the Arab spring.

Key words: rap, Arab spring, Tunisia, Egypt, Morocco, Arabic dialectology.

ملخص البحث: تتناول هاته المقالة دور غناء الراب في ثورات الربيع العربي، لأجل ذلك قمنا بانتقاء ثلاث أغاني بمثابة عيّنة:الأغنية الأولى ملحّنة باللهجة التونسية, الثانية بالمصرية والأخيرة بالمغربية. تأتي كل أغنية مصحوبة بنسخها الصوتي وترجمتها. وختاما نقوم بتحليل محتوى كلمات الأغاني الثلاث.

---

* jairo.guerrero@uca.es Quisiera agradecer al profesor Mohamed Meouak la lectura y corrección de este artículo. Cualquier error u omisión es de mi responsabilidad.

كلمات مفاتيح: راب, الربيع العربي, تونس, مصر, المغرب, علم اللهجات العربية.

0. Introducción

El rap es una forma de expresión artística que ha calado muy bien en la juventud de los países árabes, desde Iraq hasta Marruecos los grupos de rap se cuentan por miles. El rap es ante todo una válvula de escape para denunciar, bien sea metafórica o directamente, las injusticias que estos jóvenes ven en sus países. El objeto de este artículo es analizar el papel del rap en los movimientos contestatarios que han dado lugar a lo que se conoce como "primavera árabe". Para ello se han seleccionado tres canciones de rap: una en árabe tunecino, otra en árabe egipcio y otra en árabe marroquí. Las dos primeras forman parte de un *mixtape* de libre descarga en Internet titulado *Mish Ba3id*, el cual recoge una selección de canciones revolucionarias de rap procedentes de Egipto, Libia, Túnez y Argelia. El tercer tema procede de un vídeo de Youtube. Tan sólo se ha encontrado en Internet, y con errores, la letra de la segunda canción, el resto han sido transcritas al oírlas. A la transcripción y traducción de cada canción le precede una breve introducción sobre la situación política del país y una pequeña noticia biográfica sobre el artista. Al final se comenta la temática y el alcance de las letras de las canciones.

1.La revolución tunecina

El 17 de diciembre de 2010, en la ciudad tunecina de Sidi Bouzid, la policía confisca el carro y la mercancía de un vendedor de verduras llamado Mohamed Bouzizi. Desesperado por haber perdido su fuente de sustento, este joven de 26 años decide inmolarse a lo bonzo, lo que derivará en una serie de protestas que desde Sidi Bouzid se extenderán al resto del país. La población, harta de la corrupción y la brutalidad policial se enfrentará a las fuerzas del orden hasta forzar la salida del entonces presidente Zine El Abidine Ben Alí el 14 de enero de 2011. Este huye dejando un país sumido en el caos y el desorden, pero gracias a la autoorganización en barrios y a la acción del ejército el país recobra una cierta estabilidad que le permitirá celebrar unas elecciones libres el 23 de octubre de 2011. Los vencedores en estos comicios serán los islamistas moderados del partido Ennahda. Pese a este importante logro, son muchos los tunecinos que siguen exigiendo cambios reales que pongan fin, entre otras cosas, a la alta tasa de desempleo y a la corrupción.

1.1. El rapero El Général[1]

Nacido en 1988, Hamada Ben Amour (حمادة بن عمر) es un joven tunecino originario de la ciudad costera de Sfax. Estudiante de Bachillerato, comenzó a componer sus primeras canciones en 2008. Tras estallar las primeras revueltas en Túnez, El Général (nombre artístico de Hamada) difundirá a través de redes sociales como Facebook y Twitter su canción *rayes leblad* "Señor presidente", en la que se dirige al entonces presidente Ben Alí. A raíz de esta canción, treinta policías vestidos de paisano irrumpen en su casa el 8 de enero de 2011 a las 05:00 de la mañana. En pijamas le llevan detenido al Ministerio del Interior donde se le somete a un interrogatorio que se prolongará durante tres días. La policía le pregunta acerca de la persona que escribe las letras de sus canciones, Hamada responde que es él quien lo hace. Gracias a la buena marcha de la revolución, El Général será puesto en libertad. Tras la huida de Ben Alí, el nuevo Ministerio de Cultura invita a este joven rapero a dar conciertos por todo el país.

El Général es conocido, no sólo en el mundo árabe, si no también en Europa, donde numerosos medios de comunicación se hicieron eco de su osada canción y de su posterior detención. Para El Général, el rapero debe conocer los problemas de su país y denunciarlos. Cuando se le pregunta de dónde le vino el valor para cantar la canción *rayes leblad*, responde: "la situación en Túnez había llegado a un punto en el que era necesario jugar todas las cartas, incluso la de la propia vida"[2].

1.2. Transcripción y traducción de la canción *rayes leblad* (رايس البلاد)[3]

ṛāyəs lə-blēd [4] *āni* [5] *l-yūm năḥki* [6] *mʕāk b-ismi w-b-ism əš-šaʕb l-kŭll lli ʕāyəš*

(1) Cf. *http://youtu.be/2p9rBPJk72w* (Entrevista a El Général en Tunivisions.net), *http://youtu.be/yS59o18WID0* (testimonio de la madre de El Général tras su arresto), *http://youtu.be/XJsM1WB98-I* (entrevista a El Général en Aljazeera).

(2) Declaraciones de El Général sobre las circunstancias de su detención, cf. *http://youtu.be/Kh_-5xbXzXk*.

(3) Para escuchar esta canción, *http://youtu.be/7KtJ2PkSmco*.

(4) *blēd* "país" por *bilād*. A lo largo de la letra de la canción se observa una *imāla* (inclinación del *alif* hacia la *yāʔ*) de primer grado. La *imāla* es muy frecuente en el dialecto tunecino, cf. Durand, "Tunisi", pp. 248-249. Otros dialectos con *imāla* son: el granadino, el maltés y los dialectos *qəltu*, véase Cantineau, *Cours*, pp. 97-99.

fə-lă-ʕḏēb “¡Señor presidente!, yo hoy hablo contigo, en mi nombre y en nombre de todo el pueblo que vive en el sufrimiento.”
alfəyn w-ḥdēš ma zēl fəmma [7] *škūn* [8] *ymūt b-əž-žūʕ ḥābb yəxdəm bēš yʕīš lākīn ṣūtu* “En 2011 todavía hay quien se muere de hambre. Quisiera trabajar para vivir, pero su voz...”
muš [9] *məsmūʕ hbăṭ l-əš-šāṛăʕ w-šūf lă-ʕbēd* [10] *wəllēt wḥūš šūf l-ḥākəm* [11] *b-əl-māṭṛāk* [12]“... no es escuchada. ¡Baja a la calle y mira!, la gente es tratada cual bestias. Mira los polis cómo golpean impunemente con sus porras,”

---

(5) *āni* “yo” por *ana*. Aquí observamos una *imāla* de segundo grado que afecta a la segunda vocal y no a la primera como ocurre en maltés:*jiena* [yīna]. En el caso de los dialectos de Siria y Mesopotamia, parece que la forma *āni* no se debe a la *imāla*, si no a una evolución analógica del sufijo de primera persona singular *–ni*, cf. Isaksson, “First person singular pronoun”, p. 59.

(6) *ḥka* (imp. *yəḥki*), este verbo que en árabe clásico significa “narrar, contar”, se emplea con el sentido de “hablar” en los dialectos tunecino, sirio-libanés e iraquí.

(7) *fəmma* es una variante de *ṯəmma*. Esta labialización de /ṯ/ suele ocurrir en entornos con /m/, sin embargo hay dialectos en los que el paso /ṯ/>/f/ es incondicional. ṯ/>/f/ es también muy frecuente en Siirt (*akfar* “más” por a.c. *akṯar*, cf. Lahdo, *Tillo*, p.54), el dialecto de los Zʕīr(*fāni* “también” por a.c. *ṯāni*, cf. Aguadé, “Zʕīr”, p. 142) y en andalusí (*foraya* “Pléyades” por *ṯurayyā*, cf. Corriente, *Sketch*, p. 44). En Túnez y Libia, *ṯəmma*/*fəmma* es la forma de decir “hay” (véase Ph. Marçais, *Esquisse*, p. 279), también se encontraba en andalusí: *þamm Allah* [*ṯamm Allāh*] “Dios existe” (cf. Corriente, *Dictionary of Andalusi*, p. 86). Se trata de una construcción presente en árabe clásico, así al igual que *hunāka nās*^{un} “hay gente”, puede decirse *ṯammata nās*^{un}. El significado literal de *ṯammata* es el mismo que el de *hunāka*, “ahí”. Para decir “hay”, el maltés usa *hemm* [*ēmm*] que sería una evolución de *ṯəmma*: /ṯ/>/f/>/h/>/º/, puesto que también significa “ahí”, cf. Aquilina, *Surveys*, p. 57.

(8) *škūn* “quien”, es un interrogativo panmagrebí característico de los dialectos sedentarios. Mientras que en el Magreb occidental *škūn* sólo se emplea como interrogativo, en el Magreb oriental puede funcionar también como pronombre relativo, cf. Ph. Marçais, *Esquisse*, p. 200.

(9) Negación típica del árabe tunecino, el argelino y el maltés. La partícula *muš* procede de la negación del pronombre de tercera persona masculino singular *ma-hū-š*, cf. Chaabane, “La négation en arabe tunisien”, p. 125, y Ph. Marçais, *Esquisse*, p. 280.

(10) *ʕăbd* (pl. *ʕbēd*,) se emplea con el significado de “persona, tipo” en el este de Argelia, Túnez y la región libia de Tripolitania. La palabra tiene su origen en el a.c.عبد الله “siervo de Dios”. En Marruecos se emplea siempre en plural: *ʕbād ḷḷāh* “la gente”.

(11) *ḥākəm*, voz de la jerga juvenil tunecina para referirse a la policía. Comparar con el argelino *ḥukūma* “gobierno; policía” y el egipcio de origen turco *ḥikimdār* “comisario de policía”, cf. Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 219.

(12) *māṭṛāk* “cachiporra, garrote”, del francés *matraque*.

tākātāk ma ʕla bālū-š ma dēm ma fəmma ḥădd bēš yqūl (13) *lu kəlmət la hāḏa l-qānūn lli* "y es que no hay nadie que les diga que paren. Han abolido la ley que hay..."
fə-d-dustūṛ nəsxu w-šṛŭb māh (14) *kŭll nhāṛ nəsmăʕ qaḏ̣ĭyya* (15) *ṛəkkbūha lu bə-s-sīf*"...en la constitución, se la han pasado por el forro. Todos los días oigo hablar de alguien a quien han amañado un juicio,"
pūṛtān (16) *l-ḥākəm yăʕṛəf lli hŭwwa ʕăbd nḏ̣īf nšūf fə-lə-ḥnāš* (17) *tḏ̣ṛăb fə-n-nsa* "pese a que la policía sabe que está limpio.Veo cómo los maderos golpean a mujeres"
l-məthăžžbīn zăʕma təṛḏ̣āha l-bəntək ʕāṛəf lli klāmi ybəkki l-ʕīn ʕāṛəf ma dēmək bu ma "con velo, ¿permitirías que esto le sucediera a tu hija? Sé que mis palabras hacen llorar. Sé que siendo padre no ..."
təṛḏ̣ā-š š-šăṛṛ l-ṣġāṛək ālōṛ (18)*hāḏa mīsāž* (19) *ʕibāṛa wāḥəd mən ṣġāṛək yăḥki mʕāk mə-*"... permitirías que nada malo ocurriera a tus pequeños. En fin, esto es un mensaje, una expresión, uno de tus pequeños te está hablando del..."

---

(13) El dialecto de la canción se caracteriza por la conservación de la oclusiva uvular sorda /q/, rasgo que presentan los dialectos de ciudades costeras tunecinas como Sfax (lugar de origen del cantante). La realización de /q/ es un rasgo típico de los dialectos prehilalíes, véase, Taine-Cheikh, "Macro-discriminants", y Lajmi, "Spécifités du dialecte sfaxien".

(14) *šṛŭb māh* "ha bebido su agua", expresión figurada para decir que uno no le da importancia a algo. Nótese la vocalización con *ḍamma* del perfectivo del verbo. Sobre el esquema verbal *CCUC* del árabe tunecino, véase Durand, "Tunisi", p. 260.

(15) El dialecto tunecino se caracteriza por la conservación de las interdentales del árabe clásico (Taine-Cheikh, "Macro-discriminants", p. 31, y Durand, "Tunisi", p. 245). En el Magreb, la conservación de las interdentales suele ser un rasgo beduino, si bien existe la polémica acerca de por qué los dialectos sedentarios de Túnez y la costa oriental argelina (Cherchell, Dellys, Constantina, Annaba) presentan interdentales. Cohen cree que estos dialectos no tenían originalmente interdentales, sino que las adoptaron de los dialectos beduinos circundantes. En el caso de Cherchell, Grand'Henry piensa que las interdentales se deben a inmigrantes andalusíes, y es que el árabe andalusí también tenía interdentales. En los ejemplos que aparecen en la canción, el fonema /ḍ/ también es realizado como interdental /ḏ̣/, *qaḏ̣ĭyya* "causa legal" por a.c. *qaḍīyya*. Sobre las interdentales en el Magreb,véase Vicente, "Fonemas interdentales" y Taine-Cheikh, "Macro-discriminants".

(16) Francés *pourtant* "sin embargo".

(17) *ḥənša* (pl. *ḥnāš*) "culebra, serpiente". En Argelia, Marruecos (pl. *ḥnūša*) y Túnez es también la palabra vulgar para designar a la policía. Véase Meouak & Kouici, "Argots", p. 65, y Gintsburg, "Songs of social and political protest", p. 110.

(18) Francés *alors* "entonces".

(19) Francés *message* "mensaje".

ṣ-ṣūfṛāns [20] *ḥna ʕāyšīn ki lə-klēb šṭăṛ* [21] *š-šaʕb ʕāyšīn ḏ-ḏəll* [22] *w-ḏāqu mən kēs lă-ʕḏēb* “...sufrimiento. ¡Vivimos como perros!, la mitad del pueblo vive en la miseria y ha saboreado la copa del sufrimiento.”
Estribillo x2
ṛāyəs lə-blēd šaʕbək mēt băṛša [23] *ʕbēd mə-z-zəbla klēt hāk tšūf āš qāʕəd* [24] *ṣāyəṛ* [25] *fə-lə-* “Presidente del país, tu pueblo ha muerto. Mucha gente tiene que comer de la basura, ahí tienes lo que está pasando en el”
blēd maāsi pāṛtū [26] *n-nēs ma lqēt-š wīn tbēt hāni năḥki b-ism š-šaʕb lli nḏ̣ălmu* “país: tragedias por doquier, personas que no han encontrado donde pasar la noche. Aquí me tienes hablando en nombre del pueblo al que se humilla”
w-lli ndəssu [27] *bə-ṣ-ṣəbbāṭ* [28] *ṛāyīs l-blēd qŭtt* [29]*li ḥki mən ġīr xūf hāni ḥkīt lākīn năʕṛəf* “y trata injustamente. Señor presidente, tú me dijiste que podía hablar sin miedo. Aquí me tienes, he hablado, pero sé que”
lli nhāyti kānət lə-kfūf w-nšūf fə-băṛša ḏ̣ŭlm hāḏāka ʕlēš xtāṛt l-klēm lākīn pūṛtān “acabaré abofeteado. Veo demasiadainjusticia y es por ello que he decidido hablar. Sin embargo fueron muchos”
wŭṣṣāwni băṛša ʕbēd lli nhāyti kānət l-iʕdām lākīn īla mata t-tūnsi ʕāyəš fə-l-awhām “los que me advirtieron que acabaría condenado a muerte. Pero ¿hasta cuándo debe el tunecino vivir de las ilusiones?”

---

(20) Francés *souffrance* “sufrimiento”.
(21) *šṭaṛ* “mitad”, también en a.c. شطر “parte, mitad, porción, hemistiquio”.
(22) *ḏəll* “humillación, estado humillante”.
(23) *băṛša* es el equivalente de “mucho, muy” en Túnez. Parece que se trata de un préstamo turco, cf. Ph. Marçais, *Esquisse*, p. 267.
(24) El participio activo *qāʕəd* es empleado en la medina de Túnez para expresar la concomitancia. Sobre este y otros preverbios del árabe magrebí, véase Aguadé, “Preverbios”, pp. 203-204.
(25) Participio activo de *ṣār* (imp. *yṣīr*) “ocurrir, suceder”.
(26) Francés *partout* “por doquier, por todos lados”.
(27) La prefijación de *n-* a la raíz verbal para expresar la voz pasiva (انفعل) es característico de dialectos prehilalíes como el maltés o los de Žebala (Marruecos).
(28) *lli ndəssu bə-ṣ-ṣəbbāṭ* , lit. “los cuales hansido pisoteados con los zapatos”. *ṣəbbāṭ* (pl. *ṣbābəṭ*) parece ser un préstamo iberorromance que, del árabe andalusí pasó al Norte de África. Sobre este vocablo véase Marçais, *Tanger*, pp. 352-353, y Corriente, *Dictionary of Andalusi*, p. 301.
(29) Asimilación: /qŭlt/>/qŭtt/.

wīnha ḥuṛṛīyyət t-taʕbīr ṛēt[(30)] *mənha kēn l-klēm səmmītu Tūnis bə-l-xċḍṛa ṛāyəs l-blēd* "¿Dónde está la libertad de expresión?, he visto que no eran más que palabras. Habéis llamado a Túnez *la verde* y ahí tiene señor presidente,"
hāk tšūf l-yūm lə-blēd wəllēt ṣăḥṛa măqsūma ʕla zūz[(31)] *ṭ-ṭṛūf. ṣariqāt bə-l-məkšūf* "hoy este país es un desierto dividido en dos partes. Robos a la luz del día."
b-əl-ġūṛa[(32)] *məlku lə-blēd mən ġīr ma*[(33)]*nsəmmi ənti*[(34)] *tăʕṛəf škūnhŭm hā-l-ʕbēd*[(35)]"Se han apropiado ilícitamente (de las riquezas de este) país. No hace falta que diga" sus nombres, tú sabes quienes son estas gentes."
băṛša flūs kānət māšya l-mašārīʕ w-inžāzāt madāris w-miṣaḥḥāt bināʔāt w-taʕdīlāt "Mucho dinero debía ir para proyectos e infraestructuras, escuelas y centros de salud, construcciones y reformas,"
lākīn wlād lə-klēb bə-flūs š-šaʕb ʕăbbāw lə-kṛūš ṣəṛqu w-nəhbu w-fəkku w-xăṭfu "pero esos hijos de perra se han llenado las barrigas con el dinero del pueblo. (Pese)haber robado, saqueado, descuartizado y raptado,"
w-fə-lə-kṛāsi ma səyybū-š năʕṛəf lli băṛša l-klēm fə-qălb š-šaʕb ma ywṣəl-š "nunca han dimitido de sus puestos. Sé que muchas de las palabras que hay en los corazones de la gente no te llegan,"
kēn ža l-wăḏʕ mən ġīr ḏ-ḏŭlm ṛāni[(36)] *l-yūm ma nətkəlləm-š* "si no hubiera injusticia yo no estaría hablando hoy."
Estribillo x2

(30) El tunecino es uno de los pocos dialectos magrebíes que junto al maltés ha conservado el verbo prehilalí *ṛa* "ver, mirar".

(31) *zūz* "dos", del a.c. زوج "par". Pertenece al léxico panmagrebí: marroquí *žūž*, argelino *zūž*, maltés *żewġ* [zəwğ]. En *zūz*, hay una asimilación de /ž/ a /z/. Sobre esta asimilación véase Taine-Cheikh, "Chuintantes et sifflantes", p. 421.

(32) *bə-l-ġūṛa* "ilegalmente, ilícitamente". Literalmente quiere decir "mediante incursión o ataque", cf. Marçais & Jellouli, "El Ḥâmma de Gabès" (suite et fin), p. 3.

(33) *mən ġīr ma* "no hace falta que". Comparar con el marroquí *bla ma*, que tiene el mismo sentido. En tunecino y maltés se emplean tanto *mənġīr* (maltés *mingħajr*) como *bla* para decir "sin".

(34) *ənti* "tú" es común a ambos géneros, cf. Durand, "Tunisi", p. 251. Lo mismo ocurre en maltés *inti*, Skikda (este de Argelia) *enti*, Chauen, Anjra, Taza y Tremecén *ntīna*/*ntīn*.

(35) *hā-l-*, forma abreviada del adjetivo demostrativo *hāḏa*, cf. Durand, "Tunisi", p. 253.

(36) El presentativo *ṛā* acompañado de los pronombres sufijos es una alternativa a los pronombres personales muy extendida en el Magreb. Sobre esta partícula, véase Madouni, "Les valeurs de la particule *ṛā*".

ṣăwt l-blēd žēnēṛāl alfəyn w-ḥdēš nəfs l-ḥāl nəfs l-mašākil w-ṣ-ṣūfṛāns ṛāyəs lə-blēd "La voz del país, Général, 2011 la misma situación, los mismos problemas y sufrimientos, ¡señor presidente!
Estribillo x2

2. La revolución egipcia

Con el precedente de la revolución tunecina, el 25 de enero de 2011 los egipcios toman la calle para manifestarse pacíficamente contra la brutalidad policial, las leyes de emergencia del Estado, la corrupción, la inflación y la posible reelección de Hosni Mubarak (en el poder desde hacía casi 30 años). Gracias a redes sociales como Twitter, las macro-manifestaciones se sucederán casi a diario en las principales ciudades del país: El Cairo, Alejandría, Suez, Ismailia, Asuán y Mahalla. La policía y el ejército tienen que emplearse a fondo para reprimir duramente a los manifestantes. En El Cairo, los egipcios ocupan la plaza *Taḥrīr* para pedir al presidente que dimita. El 11 de febrero Mubarak huye del país delegando sus funciones en el vicepresidente Omar Suleiman. Posteriormente, una junta militar presidida por el mariscal Mohamed Hussein Tantawi se hace cargo del gobierno y promete organizar unos comicios libres cuya primera fase tendrá lugar el 28 de noviembre, resultando vencedor el partido de Los Hermanos Musulmanes. Pese a ello las protestas siguen sucediéndose, ya que apenas se han llevado a cabo reformas y todo parece indicar que los militares no están dispuestos a ceder todo el poder que ahora tienen(37).

2.1. El rapero RamyDonjewan (رامي دونجوان)

Ramy es un musulmán originario de la ciudad de Alejandría que cree que Dios le ha dado un gran talento artístico para denunciar las injusticias que sufre su país. El 5 de febrero de 2011 cuelga en Internet su canción *Ded El 7kooma* "Contra el Gobierno", considerada himno oficial de la revolución egipcia(38). En su última canción *Risāla ila l-mušīr iṭ-Ṭanṭāwi* "Carta al mariscal Tantawi", Ramy critica al jefe de las fuerzas armadas la ausencia de reformas y la represión de los manifestantes.

---

(37) Sobre la revolución egipcia, véase Sharp, "Egypt in transition".
(38) Cf. Kareem, "Šabābᵘ wa-fannānū Miṣra yaxtārūna r-rāpa ṣawtᵃⁿ li-ṯawraᵗⁱ 25 yanāyr".

2.2. Transcripción y traducción de *Ded El 7kooma* (ضد الحكومة)[39]

Inta fākəṛ ḥa-ʔʕod [40] *afəṛṛ kullə ḥāga* [41] *f-il-balad yaʕniya ṛāgəl kabbəṛ moxxak* [42] "¿Pensabas que iba a estar pendiente de todos los asuntos del país?, pero hombre ¡qué cosas dices!"

ḍidd il-ḥukūma ḍidd il-balṭaga [43] *w-ẓ-ẓulm* [44] *ḍidd il-ḥukūma ḍidd il-ḥākəm w-*

---

(39) Para escuchar esta canción, *http://www.youtube.com/watch?v=4EUxhCWD_8s*

(40) *aʔʕod* "me siento; permanezco, continuo" por أقعد. La realización de la *qāf* clásica como oclusiva laringal /ʔ/ es un rasgo característico de la koiné egipcia, la cual se basa en el dialecto del Cairo.

(41) *ḥāga* "cosa" por حاجة. La realización de /ǧ/ como /g/ (الجيم القاهرية)es característica del árabe egipcio. Sobre el origen de esta realización de la *ǧīm* clásica, véase Woidich & Zack, "g/ǧ in Egyptian", pp. 41-60.

(42) La canción comienza con estas palabras que el expresidente egipcio Hosni Mubarak pronunció durante un discurso en el VI congreso del Partido Nacional Democrático (الحزب الوطني الديمقراطي) el 31 de octubre de 2009:

انني أتابع اراء المواطنين حول قضايا الساعة وتحرّك حكومة الحزب في التعامل معه. أتابع تحرّكها لتحسين جودة الخبز والتصدّي لمشكلات النظافة ومعالجة المخلّفات الصلبة. أتابع تعامل الحكومة مع مخاطر انتشار الانفلونزا الوبائية وانعكاساتها على العام الدراسي، كما أتابع يوما بيوم غير ذلك من القضايا محلّ انشغال المواطنين.

"Estoy al corriente de las opiniones de los ciudadanos respecto a los temas de actualidad y de los avances de la dirección del partido en la gestión de los mismos. Sigo muy de cerca la mejora de la calidad del pan, la gestión de los problemas de higiene y el tratamiento de los residuos sólidos. Así mismo, estoy al corriente de la gestión del Gobierno ante el riesgo de propagación de la gripe epidémica y su repercusión en el año escolar. También me intereso, día tras día, por otros tema que preocupan a los ciudadanos."

En este momento, un miembro del partido pregunta: *wa-l-baḥs al-ʕilmi ya ṛayīs?* "Señor presidente, y ¿qué hay de la investigación científca?". Mubarak responde: *inta fākəṛ yaʕni, ḥa-ʔʕud afəṛṛ kullə ḥāga f-il-balad yaʕni?*, *ya ṛāgəl kabbəṛ moxxak*! "¿Pensabas que iba a estar pendiente de todos los asuntos del país?, pero hombre ¡qué cosas dices!".

(43) *al-balṭaga*(البلطجة) es un término político que hace referencia al empleo de la fuerza y la coerción para sembrar el terror entre la población. La palabra, en su acepción política, aparece por vez primera durante la revolución egipcia de 2011, cuando el expresidente Hosni Mubarak se valió de distintos expolicías, drogadictos y delincuentes en general para reprimir a los manifestantes y sembrar el caos y la confusión. Estos "matones" se dedicaron también al pillaje y al saqueo para crear así, un estado de inseguridad ciudadana donde el régimen se perfilaba como único garante posible del orden. *Balṭagi* (pl. *balṭagəyya*) es una voz dialectal egipcia compuesta de *balṭa* "hacha" y del sufijo turco *-ci* /-ǧi/ (en egipcio /-gi/), el significado literal sería algo así como "el que porta un hacha". Este era el nombre que recibían en el ejército otomano los miembros del cuerpo de zapadores, pues iban armados con hachas. Con el debilitamiento del poder otomano en Egipto, muchos de estos soldados se dedicaron al saqueo y la extorsión, por lo que *balṭagi* pasó a designar a los "matones" de las organizaciones mafiosas. Tras la primera árabe de 2011, la voz *balṭagi* o *balṭaği* se emplea

l-ḥukm “Contra el Gobierno, contra la coacción y la injusticia. Contra el Gobierno, contra el gobernante y la autoridad.”
ḍidd il-ḥukūma w-ḥabl iẓ-ẓulm ṭwīl ḍidd il-ḥukūma w-ʕandi alf dalīl “Contra el Gobierno porque la soga de la injusticia es larga, (y es que) tengo mil razones para estar en contra del Gobierno.”
dammak musayyiḥīnu (45)*ʔātlak mḥallilīnu waṭanak mubahdilīnu* (46) “Han derramado tu sangre. Han absuelto a quien quería asesinarte. Han hecho de tu patria el hazmereír de todos.”
dīnak mustahdifīnu ṣōtak humma lli kātbīnu “Han puesto tu religión en el punto de mira. Son ellos los que escriben tu voto.”
ḥaʔʔak kamān wāklīnu axūk lissa ʔātlīnu w-bāʔa š-šaʕb ṭālaʕ ʕīnu“También se han comido la parte que te pertenecía por derecho. Han asesinando a tu hermanoy (a pesar de ello) el pueblo sigue contemplando.”
law ʕišt taʕīš hafəyya (47) *law mutt ma lak-š dəyya* (48) “Si vives, vivirás como un don nadie. Si mueres, nadie vengará tu sangre.”
titkalləm tibʔa ḍaḥəyya titʕāməl bi-waḥšəyya “Hablas y te conviertes en una víctima, eres tratado como un animal.”
syāsa balṭagəyya (49) *šwəyya ʕuṣbagəyya* (50) *ḥukūma ʕadwānəyya* “Una política de matones y criminales mafiosos. Un gobierno hostil”

---

desde Yemen hasta Marruecos para referirse a los partidarios del régimen en cuestión. Véase Bowen, “Balṭadji”, pp. 1034-1035 y Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 99.

(44) *ẓulm* “injusticia” por ظلم. El fonema del árabe clásico /ḏ̣/ suele realizarse en el dialecto egipcio /ẓ/, sin embargo se dice *ḍifr* “uña” por a.c. ظفر.

(45) *sayyaḥ dammu* “he beat him bloody”. Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 444.

(46) Observar el valor de perfectivo que tienen muchos de los participios activos que aparecen en la canción: *waṭanak mubahdilīnu* “han sembrado el caos en tu patria”, *dīnak mustahdifīnu* “han puesto tu religión en el punto de mira”. Este empleo del participio activo es muy frecuente en los dialectos, así en marroquí se dice *hŭwwa ma qārī-š* “él es analfabeto (literalmente: él no ha estudiado)”; en argelino *ma-nī-š fāhəm wālu* “no he entendido nada”; en palestino *Salmān ǧāib ṯnēn* “Salman ha traído a dos”. Sobre este uso del participio en un dialecto beduino del Negev, véase Henkin, “Participle in Negev”, pp. 433-444.

(47) *hafiyya* “insignificant, light-weight (of people).To be nobody”. Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 908.

(48) *diyya* “ransom; worthless”, Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 317.

(49) Véase supra nota 2.

(50) Voz compuesta de *ʕuṣba* “banda” y el sufijo turco *–ci* /ǧi/ (egipcio /gi/).

ʕāyza tinhəš fīk w-fəyya [51]*ẓ-ẓāləm w-l-maẓlūm il-ḥākəm w-l-maḥkūm* "que quiere morderte tanto a ti como a mi. El opresor y el oprimido. El gobernante y el gobernado."
li-mīn bass ha-ški [52] *w-ʕla mīn āna ha-l-lūm* "¿A quién voy a quejarme? ¿A quién voy a echar la culpa?"
ha-l-lūm ʕa-š-šaʕb illi bi-yāxod [53] *bi-awsax gazma* [54] *w-lissa* [55] *sākət* "¿Es la culpa del pueblo que a pesar de ser humillado todavía calla?"
wla ʕla ḥukūma sāyʔāha w-ʔulūbha mātət "¿o del gobierno que lo dirige y cuyo corazón ha muerto?"
fal-tasquṭ il-ḥukūma fal-yasquṭ in-niẓām fal-yasqut il-qānūn [56]"¡Abajo el Gobierno!, ¡abajo el régimen!, ¡abajo la ley![57]
fal-yasquṭ il-ḥukkām fal-yasquṭ il-gabān fal-yasquṭ illi xān ¡abajo los gobernantes!, ¡abajo el cobarde!, ¡abajo el traidor!
fal-yasquṭ iṭ-ṭayyəb law ṭībtu ha-txallīh yithān ¡abajo el bondadoso, si su bondad va a dejarle que se humille!
Estribillo x2
āna ḍidd il-ḥukūma ḍidd il-balṭaga w-ẓ-ẓulmḍidd il-ḥukūma ḍidd il-ḥākəm ḍidd il-ḥukm "Yo estoy contra el Gobierno, contra la coacción y la injusticia. Contra el Gobierno, contra el gobernante y la autoridad."
ḍidd il-ḥukūma ḍidd il-xāyən w-l-gabān w-ḍidd illi yaʔbəl yithān "Contra el

(51) *nahaʕ* "to bite into, tear off, gnaw at". Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 888.

(52) *ha-* y *ḥa-* son las partículas de futuro más frecuentes en árabe egipcio. La variación *ha-*/*ḥa-* constituye una isoglosa que divide el delta del Nilo en un área con *ha-* y en otra periférica con *ḥa-*. Estas partículas parecen derivar del verbo *rāḥ* "ir", cf. Taine-Cheikh, "Le futur en arabe" p. 220.

(53) El preverbio *bi-* es la marca de presente más frecuente en el dialecto egipcio. Sobre este y otros preverbios de los dialectos árabes, véase Agius & Harrak, "Particles" y Aguadé, "Preverbios".

(54) *gazma* "pair of shoes" (cf. Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, pp. 159-160).En la cultura árabe el zapato es símbolo de impureza y humillación. No hay mayor insulto que lanzarle a alguien el zapato, recordemos la agresión que sufrió el expresidente norteamericano George W. Bush de parte del periodista iraquí Muntazer el-Zaidi.

(55) Adverbio cairota para "todavía, aún", cf. Ould Mohamed-Baba, "Adverbios" p. 196.

(56) *fal-yasquṭ* "que caiga", construcción del verbo en yusivo (الجزم). Se trata de un préstamo del árabe *fuṣḥà* فليسقط.

(57) Se refiere a la ley de emergencia vigente en Egipto desde 1967 (con excepción del año 1980) y que permite la detención indiscriminada de personas al estar suspendidos los derechos fundamentales.

Gobierno, contra el traidor y el cobarde.Contra el que acepta que se le humille.”
kullə mīn habbə w-dabbə[(58)] *dəlwaʔti ʕammāl*[(59)]*yhīnak* “En este momento todo el mundo te está humillando.”
ma lak-š ʔīma ma lak-š tamanḥukkāmak aṣlan bāyʕīnak “No tienes valor, no tienes precio. Tus gobernantes te han, básicamente, vendido.”
w-muġaffilīnak[(60)]*mustaġfilīnak*[(61)]*mustahīfīnak*[(62)] “Te han engañado, te han tomado por tonto. Para ellos, tú eres insignificante.”
w-fi-aḥḍān aʕdāʔak bi-kull suhūla ḥādfīnak[(63)] “Te han lanzado a los brazos de tus enemigos sin oponer resistencia alguna.”
māskīnak min yadak lli bi-tūgaʕak “Te tienen cogido de la mano que te duele.”
ḥawālīk alf afʕa w-fə-maʔtlak ʕammāla tildaʕak[(64)] “A tu alrededor hay mil víboras mordiéndote.”
mahma titʔalləm ma fī-š ḥadd nāwi yismaʕak “Por mucho que te quejes no hay nadie que vaya a escucharte.”
ma tsāʕəd nafsak ma tʔūl li w-yēh lli yimnaʕak[(65)]*yimnaʕak* “(Así) no te ayudas a ti mismo. No me digas que sí, que el que te protege realmente te protege.”
law ḥadd zaʔʔak[(66)] *mustanni mīn ygīb lak ḥaʔʔak* “Si alguien te ha empujado, ¿quién esperas que vaya a restablecer tus derechos?
māskak w-dāʔʔak w-bʔa lu talātīn sana bi-yduʔʔak[(67)] “Te ha detenido y te ha golpeado, y todavía le quedan 30 años en los que seguirá pegándote.”

---

(58) Expresión equivalente al castellano “fulano, mengano y zutano”. Véase *kull min habb w-dabb* “every Tom, Dick and Harry” en Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 897.

(59) *ʢammaal* “modal of continuation”.“Incessantly and to no purpose”. Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 602. El empleo del nombre de oficio (فعّال) como modal de continuación está presente en otros dialectos como el marroquí: *hŭwwa xəddām ka-yăxsəl* “él está lavando”.

(60) *ɣaffil*“to fool”. Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 626.

(61) *ʕistaɣfil* “to consider dimwitted”. Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 626.

(62) *ʕistahyif* “to regard as trivial”. Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 920

(63) *ḫadaf* “to throw, toss”. Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 195.

(64) *ladaʢ* “to sting, bite (of a snake or scorpion)”. Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 785.

(65) *manaʢ*“to protect”. Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 836.

(66) *zaʕʕ* “to push”. Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 374.

(67) En Hinds & Badawi encontramos esta misma construcción: *baʕa-lha mʢaaya talat siniin* “She has been with me for three years”. Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 91.

ʕammāl ysukkak(68)*w-inta sākit w-mxayyiṭ buʔʔak*(69) “Te está pegando y tú permaneces callado con la boca cosida.”
w-bi-sīfu yšuʔʔak ma nta mayyit w-mumawwit muxxak “Te está desgarrando con su espada. No estás muerto, pero está aniquilando tu cerebro.”
kifāya nōm kifāya mōt kifāya sukūt “Ya basta de estar dormido, basta de muertes, ya basta de estar callado.”
law ʕandak damm gaddak uhtuf bi-aʕla ṣōt: “Si es que tienes la sangre de tus antepasados grita lo más fuerte que puedas:”
āna ḍidd il-ḥukūma, liʔannə liyya ʔīma “Estoy en contra del Gobierno porque tengo un valor,”
ḍidd il-ḥukūma w-ṣaʕb ābəl b-il-hazīma “en contra del Gobierno y difícilmente aceptaré la derrota.”
Estribillox3

3. La primavera árabe en Marruecos

Inspirados por la revolución tunecina, numerosos jóvenes que solían debatir sobre política en Facebook convocan manifestaciones en las principales ciudades marroquíes para el día 20 de febrero de 2011. La jornada de protesta será secundada por millones de personas en todo el país, a lo que el régimen responderá retirando a la policía de las calles para sembrar el caos. De este día de protestas nace el 20M o *Mouvement 20 février* (حركة عشرين فبراير)portavoz de las frustraciones políticas, de las críticas contra la corrupción y de la ausencia de justicia social. El movimiento va a agrupar desde comunistas y extrema izquierda hasta islamistas radicales como los seguidores de la Hermandad Justicia y Caridad (جماعة العدل والاحسان).

Ante el clima de revueltas y revolución que respiraba el mundo árabe tras la caída de Ben Alí en Túnez y Mubarak en Egipto, el monarca marroquí Mohamed VI pronunciará un discurso el 9 de marzo en el que se compromete a reformar la constitución y a convocar unas elecciones libres. La nueva constitución se caracterizará por el reconocimiento oficial de la lengua y cultura amaziges, y por la cesión de más competencias al primer ministro. Tras una campaña mediática de apoyo a la constitución, ésta será sometida a un

(68) *sakk* “to shut, close; hit, punch”. Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 91.
(69) *buʕʕ* “mouth”. Hinds & Badawi, *Dictionary of Egyptian*, p. 90. Hinds & Badawi apuntan a un posible origen latino (*bucca*), para esta palabra.

referéndum en el que la inmensa mayoría de los marroquíes dirá sí a la nueva carta magna. El 20M dirá que, más que una reforma, lo que se ha hecho es un "remiendo" de la antigua constitución. El 25 de noviembre tendrán lugar unas elecciones de las que resultarán victoriosos los islamistas del PJD (حزب العدالة والتنمية). Ante esta victoria islamista, Justicia y Caridad abandonará la militancia dentro del 20M quien, a día de hoy, sigue convocando manifestaciones en demanda de un cambio real y radical.

3.1. El rapero Lhaked(70)

Nacido en 1987, Mouad Belghouat (معاد بلغوات) alias Lhaked (الحاقد) es un joven marroquí residente en el barrio popular de elWifaq, Casablanca. Empezó a cantar rap junto a sus amigos en 2004. Más tarde, él y un amigo crean el grupo *Oukacha Family*. Nunca vendieron sus discos, sino que los repartían entre los amigos y los difundían a través de Internet. Comprometido con la lucha social, Lhaked será un militante activo del 20M y sus canciones se convertirán en el himno de los indignados marroquíes. Las letras de sus canciones son muy críticas con el régimen y en especial con la figura del rey, llegando a cambiar el lema oficial de "Dios, Patria y Rey" por el de "Dios, Patria y Libertad".

El 9 de septiembre la policía detiene a Lhaked por una presunta agresión a otro joven durante una manifestación convocada por el 20M. De la comisaría es conducido directamente a la prisión de Oukacha. El denunciante resulta ser un *balṭaži* miembro de la *Alliances des forces royalistes*, organización creada y financiada por el mismísimo monarca marroquí. Es por esto que la opinión pública no tardará en comprender que se trata de una maniobra política para encarcelar a un molesto cantante. El 12 de enero de 2012, Lhaked es condenado a cuatro meses de prisión y puesto inmediatamente en libertad al haber cumplido ya su condena.

3.2. Transcripción y traducción de la canción de Lhaked (71)

s-slāmu ʕlīkŭm ya mġāriba ḷḷāh yəṛḥəm žmīʕ mən mātu ʕla qbəl hādi l-aṛḍ l-ḥuṛṛa "Hola marroquíes, que Dios tenga en su gloria a todos aquellos que han

(70) Cf. *http://youtu.be/aIzTI1IULSY* (Entrevista a Lhaked por la cadena de televisión ARTE).

(71) No he podido encontrar el título de esta canción. Para escucharla, *http://youtu.be/6zU6vcU2QAU.*

muerto por esta tierra libre.”
ʕəšrīn fibṛāyəṛ xălla yəṭṭṛăḥbəzzāf dyāl[72] *tasāʔulāt ʕlāš l-būlīs aw bi-măʕna āxăṛ* “El 20 de febrero hizo que nos planteásemos muchas preguntas: ¿por qué la policía, o en otras palabras”
ʕbīd l-măxzən ḥna ka-nxăllṣūh w-hūma ka-yqămʕūna?[73]“los siervos del régimen; nosotros les pagamos y ellos nos reprimen?”
ʕlāš t-taʕlīm l-măxzəni kəlləx wlād š-šăʕb[74]*? ʕlāš saṛawāt*[75]*l-bilād l-fusfāt d-dahab* “¿Por qué la enseñanza estatal ha embrutecido (atontado) a la población?, ¿por qué de las riquezas del país: fosfatos, oro,”
l-asmāk l-pēṭṛōl w-zīd w-zīd wāš š-šăʕb ma ʕăndu-š ḥăqq fīha. “caladeros de pesca, petróleo, etc…, no le corresponde al pueblo una parte?”
ʕlāš l-qaḍāʔ hŭwwa kbəṛ faḍāʔ dyāl tbəznīz[76]*? ʕlāš wazīrət ṣ-ṣăḥḥa* “¿Por qué la justicia es el mayor espacio de negocios sucios?, ¿por qué la Ministra de”
həlkāt līna ṣ-ṣăḥḥa w-bāqa šādda ṣ-ṣăḥḥa?ʕlāš kbəṛ rižāl l-aʕmāl fi-l-Maġrib hūma “Sanidad nos ha destrozado la salud, pero ella sigue sana?, ¿por qué los mayores hombres de negocios de Marruecos son los”

(72) *dyāl* es la partícula de genitivo más frecuente en árabe marroquí. Respecto a su posible origen sudarábigo, véase Kampffmeyer, “Südarabisches”, pp. 624-629.

(73) *ka-* es el preverbio más común en árabe marroquí. Sobre este y otros preverbios del árabe magrebí, véase Aguadé, “Preverbios”.

(74) *wlād š-šaʕb* lit. “los hijos del pueblo”, podría traducirse también por “gente de origen humilde”, “el pueblo llano”.

(75) *saṛawāt* “riquezas” por a.c. ثروات. El árabe marroquí es un dialecto que prácticamente ha sustituido los fonemas interdentales del árabe clásico por sus correspondientes oclusivos (cf. Taine-Cheikh, “Macro-discriminants”, p. 35), así se dice *tlāta* por ثلاثة “tres”. El caso de *saṛawāt* es un intento de imitar una pronunciación que se considera *fuṣḥà* cuando realmente no lo es. La realización de /s/ por a.c. /ṯ/ es muy frecuente en los dialectos urbanos orientales a la hora de pronunciar préstamos del árabe clásico, por ejemplo en Egipto *sawra* “revolución” por a.c. ثورة, masalan “por ejemplo” por a.c. مثلا, por otro lado también hay que decir que está atestiguado el paso de /ṯ/ en protosemítico a /s/ en árabe clásico, cf. Cantineau, *Cours*, p. 42. En el caso del Magreb el único ejemplo que conozco de /ṯ/>/s/ es el maltés *silġ* [silǧ] “hielo” y Sfaxí *silž* “frío” por a.c. ثلج. Hay que decir que muchos marroquíes identifican la pronunciación y el vocabulario de los dialectos egipcio y siriolibanés como si fueran árabe *fuṣḥà*.

(76) *tbəznīz* es el *maṣdar* de *bəznāz* “narcotraficante, camello”.*bəznāz* es el nombre de oficio de *bəznəz* “negocio ilegal”, palabra que debe haber entrado al marroquí a través del francés o el inglés *business*.

l-wuzaṛāʔ l-fāsĭyyīn [77]*? ʕlāš ma bġītū-š tḥăyydu Ktāma* [78] *w-tḥəbsu l-qăṛqūbi* [79]*?* "ministros fesíes?, ¿por qué no queréis quitar Ketama y acabar con (el negocio de) las pastillas?,"
ʕlāš ka-ssāʕdu[80] *ʕla d-daʕāṛa s-syāḥĭyya fi-bilād amīr l-muʔminīn*[81] *w-ʕlāš?* "¿por qué favorecéis el turismo sexual en el que, se supone es el país del comendador de los creyentes?, ¿por qué?."
w-ʕlāš l-ḥukūma xəddāma ġīr ʕla wlādha ma ka-tšūf-š wlād š-šăʕb "¿Por qué el Gobierno sólo trabaja para sus hijos y no mira al pueblo?"
Estribillo x2
škūn hūma škūn hūma? l-wuzaṛāʔ ṛ-ṛʕāwīn[82]*škūn hūma škūnhūma?* "¿Quiénes son ellos, quiénes son ellos?, los sinvergüenzas de los ministros. ¿Quiénes son ellos, quiénes son ellos?"
ġīr l-fwāsa lli ḥākmīn škūn ḥnāya škūn ḥnāya? wlād š-šăʕb l-munāḍilīn "Solamente los fesíes gobiernan. ¿Quiénes somos nosotros, quiénes somos nosotros?, el pueblo luchador."
škūn ḥnāya škūn ḥnāya? wlād š-šăʕb l-măqhūrīn "¿Quiénes somos nosotros,

---

(77) Desde la época del fundador de la dinastía alauí, Mulay Rachid, las familias fesíes vienen ocupando cargos importantes en la administración y el gobierno de Marruecos. Esto se debe en parte a que, desde hace mucho, las más ricas familias son originarias de Fez. Allal el-Fassi, dirigente del partido *Istiqlāl*, también era de origen fesí y su hija está casada con el exprimer ministro Abbas el-Fassi, cf. Driss Ksikes, "Les fassi: argent, pouvoir et savoir", *Telquel Online* nº 124 (30/01/2012).

(78) Localidad situada en el Rif, a 150 km al sudoeste de Chauen (Norte de Marruecos). Ketama es conocida por ser uno de los mayores centros de producción mundial de cannabis.

(79) *l-qăṛqūbi* es el nombre que reciben las pastillas de éxtasis y anfetaminas. En Marruecos se dice que estas pastillas son introducidas por Argelia para echar a perder a la juventud marroquí (también se dice que Argelia envía a Marruecos inmigrantes clandestinos subsaharianos). Lejos de esta supuesta conspiración, lo que si es cierto es que, junto a la gasolina y los productos alimenticios, las pastillas *qăṛqūbi* forman parte de la mercancía de contrabando que todos los días cruza la frontera entre Argelia y Marruecos. Por otro lado hay que decir que algunas de las pastillas que reciben el nombre de *qăṛqūbi* son psicofármacos vendidos en el mercado negro.

(80) Asimilación de /t/ a /s/: *ka-ssāʕdu* por *ka-tsāʕdu*.

(81) Título asociado a la figura del califa que indica que su portador es la máxima autoridad religiosa entre los musulmanes.

(82) *ṛăʕwāni* (pl. *ṛʕāwīn*) "individu vil, de basse extraction", cf. Prémare, *Dictionnaire*, vol. 5, p. 146.

quiénes somos nosotros?, el pueblo reprimido.”
yā, l-maqūla ka-tgūl(83) *al-qānūn la yaḥmi l-muġaffalīn wa-l-muwāṭin al-maġribi* “El dicho dice: la ley no protege a los negligentes; y el ciudadano marroquí Mouad,”
Muʕād əl-ḥāqəd ʕla l-waḍʕīyya ka-ygūl al-qānūn la yaḥmi l-maġāriba l-maḍlūmīn “indignado por esta situación, dice: la ley no protege a los pobres marroquíes”
al-masākīn wa-yaḥmi l-muġaffalīn īda kānu fihrĭyyīn(84)*mlăʕʕqīn*(85)*wa-ḥasab* “oprimidos, pero protege a los negligentes si son fihríes forrados de pasta.”
iḥṣāʔĭyyāt l-muxābaṛāt z-zənqăwĭyya lqīna xămsīn f-əl-mya mə-š-šaʕb l-maġribi “Según las estadísticas de los servicios secretos de la calle, se pone de relieve queel 50 por ciento de los marroquíes”
ka-yəbġi w-ka-yxāf w-ka-yqăddəs l-malik š-šābb Muḥammad s-sādis ibn l-Ḥasan t-tāni “aman, temen y veneran al joven monarca Mohamed VI, hijo de Hassan II”
l-măʕṛūf bə-ʕăhd l-Măxzən lli dwa yəttəxzən w-l-aṛbaʕīn f-əl-mya ġīr ka-tnāfqu w-ʕăšṛa “conocido por el dicho: mientras que siga el régimen, el que hable será encarcelado. Un 40 por ciento simplemente le muestra una afección hipócrita y un 10 por ciento”
f-əl-mya ma ka-tăʕtəṛəf-š bīh w-īla kān ʕzīz ʕlīkŭm năqqṣu līh mə-t-tāmāṛa ṛāh bəzzāf “no le reconoce. Si (tanto) le apreciáis, reducídle sus tareas, es demasiado para él:”
ʕlīhhŭwwa yʕăyyən l-wuzaṛāʕ hŭwwa ydəššən hŭwwa yəxṭăb ʕla l-ʕbīd dyālu mqābəl “él nombra a los ministros, él inaugura, da discursos a sus siervos, cuida de sí mismo,”
ṛāṣu ka-yṛəbbi wəldu ʕīštu yăḥsəb flūsu lli fə-bunūk Swīsṛa ʕīštu yəbni l-quṣūṛ “cría a su hijo. Su vida consiste en contar el dinero que tiene en los bancos de Suiza. Su vida consiste en construir palacios.”
ʕīštu yəḥsəb l-aṛbāḥ dyāl Maṛžān w-l-Ōna(86) *w-mašārīʕ ktīra w-kŭll ši dyālu*

---

(83) Al ser un dialecto beduino, el árabe de Casablanca suele realizar /q/ como sonora /g/.
(84) El-Fihri es el sobrenombre de la familia del exprimer ministro marroquí Abbas el-Fassi.
(85) Participio pasado formado a partir del sustantivo *lăʕqa* “pasta, dinero”.
(86) Marjane Holding es una cadena de hipermercados marroquíes filial del grupo SNI (Société Nationale d’Investissement). La SNI y Ergis-Siger son los principales accionistas del grupo ONA (Omnium Nord Africain), principal holding de inversiones en Marruecos. La familia real marroquí es accionista tanto en la SNI como en Ergis-Siger.

"Su vida consiste en contar las ganancias del Marjane, el ONA y otros negocios, todo es suyo. Echádle una mano."
tʕāwnu mʕāh w-nəṣḥūh īla kān ʕzīz ʕlīkŭm w-xāfu ḷḷāh w-ḥna bə-dəmmna "Aconsejádle si es que le apreciáis y temed a Dios. Nosotros, si así lo quiere Dios,"
ġa-nəsqīw [87]*hād l-waṭan in šāʔa ḷḷāh.* "vamos a regar esta nación con nuestra sangre."
Estribillo
w-mʕa ʕəšrīn fibṛāyəṛ ḥtəṛəmt ayy ḥuṛṛ kān ḥāḍəṛ w-xṛŭž tətḍāhăṛ ḍədd t-tamyīz "Con el movimiento 20 de febrero respeté a todo aquel que se manifestaba libremente. Sal y manifiéstate contra la discriminación de clases:"
ṭ-ṭabaqi: wlād l-Fāsi [88] *taʕlīm ṛāqi ṣăḥḥa ṛāqya wlād š-šăʕb f-əz-znāqi w-l-ḥāla bāqya* "para los hijos de el-Fasi una educación y sanidad de lujo mientras que el pueblo sigue en las calles."
bġīna niḍām dīmūqṛāṭišiʕāṛāt ăwwəl maṛṛa ka-tətgāl gālūha ṛžāl w-ʕăžəbni l-ḥāl "Queremos un sistema democrático. Lemas que se dicen por vez primera de boca de gentes valientes. Esto me ha gustado,"
w-ʕăžbūni l-maṭālīb l-Maġrib ya ḥabīb la qṛāya la taṭbīb ḥukūma zēṛo ḥsən līkŭm ṭṭīru "(al igual que) me han gustado las reivindicaciones. En Marruecos querido amigo, ni estudios ni sanidad. El Gobierno no vale para nada, es mejor que os vayáis.[89]"
ḥukūma fāsĭyya, ḥukūma fāsĭyya, ḥukūma fihrĭyya w-wiṛātĭyya bġīna Maġrib l-ḥuṛṛĭyyāt "Un gobierno de fesíes, un gobierno de fesíes, un gobierno hereditario de fihríes. Queremos el Marruecos de las libertades,"
ma ši Maġrib l-fāsĭyyāt gālu ʕlīna masīḥ gālu ʕlīna mulḥidīn gālu ṛāh ttəlġāt w-kəttṛu "no el Marruecos de las fesíes[90]. Han dicho de nosotros que somos cristianos, que somos ateos, que (las manifestaciones) se habían suspendido. (Dijeron esto) y otros muchos rumores."
l-išāʕāt aḥzāb bāʕu l-mač ma ḥšūma-š la ṛaʕĭyya la qadāsa ntūma s-sbăʕ w-ḥna

(87) *ġa-* es la forma abreviada de *ġādi*, principal partícula de futuro en árabe marroquí, cf. Taine-Cheikh, "Le futur en arabe", p. 219.
(88) Abbas el-Fassi, primer ministro marroquí desde el 15 de octubre de 2007 hasta el 29 de noviembre de 2011.
(89) Lit. "es mejor que voléis".
(90) Alusión a las ministras de origen fesí.

l-frīsa “Los partidos políticos se han vendido descaradamente[91]. Nada de súbditos, nada de santidad, vosotros sóis el león y nosotros la presa.”
xăllīw š-šăʕb yəxtāṛ s-sāsa l-Maġrib wəlla ḍăyʕa w-ḥnāya hūma l-xămmāsa “Dejad que el pueblo elija a los políticos. Marruecos se ha convertido en una finca en la que nosotros somos los jornaleros.”
baṛaka mə-l-būlīs w-bnīw līna l-madāris baṛaka mə-lə-ḥbās w-bnīw ṣbīṭāṛ “Basta de policías y construídnos escuelas, basta de cárceles y construíd un hospital.”
sīr bḥālək ya ʕAbbās! lă-ʕqəl ṛāh dāṛ wəllīna nʕīšu ʕbīd w-ma ši bʕīd twəlli Kāza [92]“¡Lárgate Abbas!, la mentalidad ha cambiado. Hemos pasado a vivir cual esclavos, pero muy pronto Casablanca”
Sīdi Būzīd [93] *w-qṛāw l-Būʕzīzi mūl l-mīsāž lli wṣəl l-Qaṛṭāžl-yūma ṣāfi dīgāž* [94]“se convertirá en Sidi Bouzid. Aprenderos la lección de Bouzizi, aquel cuyo mensaje llegó hasta Cartago[95]. Hoy se acabó, ¡lárgate!”
l-Maġrib wəlla mṛa həžžāla gāʕ lli dāz ydīr fīh ḥāla ma ʕăndna zhăṛ “Marruecos se ha vuelto como una mujer viuda, todo el que pasa abusa de ella. No tenemos suerte.”
ṣāfi w-ṣāfi ʕăyyīna bġīna ḥukūma dyāl š-šaʕb ma ši ḥukūma ka-tənhəb “Ya basta, estamos cansados, queremos un gobierno del pueblo, no un gobierno que expolie.”
bġīna taġyīr d-dustūr wəld š-šaʕb ġādi ytūṛ ḥta yṭīḥ d-dīktātūṛ “Queremos modificar la constitución. El hijo delpueblo va a sublevarse hasta que caiga el dictador.”
Estribillo x2

4. Análisis del mensaje de las letras de las canciones y su papel en los procesos de cambio de la “primavera árabe”.

4.1**.** En las canciones presentadas en este artículo los cantantes se dirigen, bien a

---

(91) Lit. “los partidos políticos han vendido el partido”.
(92) La ciudad de Casablanca es conocida por los marroquíes como *Kāza* o *Ḍāṛ bīḍa*.
(93) Sidi Bouzid (سيدي بوزيد). Es en esta localidad del centro de Túnez donde tuvo lugar la trágica inmolación a lo bonzo de Mohamed Bouazizi (محمد البوعزيزي). Este suceso fue la chispa que encendió la mecha de la revolución tunecina.
(94) Francés *dégage* “lárgate”.
(95) El palacio presidencial de Cartago es la residencia oficial del presidente de la República Tunecina.

la población, bien al jefe de Estado. El rapero El Général se dirige directamente a Ben Alí como si fuese uno de sus hijos (*wāḥəd mən ṣġāṛək yăḥki mʕāk*). En el caso de Donjewan el discurso se dirige más hacia el pueblo, pero también hay alusiones al Gobierno (*ḍidd il-ḥukūma*)y a Mubarak (*ḍidd il-xāyən w-l-gabān*). El marroquí Lhaked interpela al pueblo (*ya maġāriba*), a los políticos (*sīr bḥāləkya ʕAbbās*), y también al rey. El más osado de los raperos es sin lugar a dudas El Général, puesto que hasta ese momento nadie se había atrevido a dirigirse directamente al entonces presidente Ben Alí. Muchos raperos denunciaban la situación que se vivía en el país, pero nadie osaba mencionar directamente al presidente. Lo mismo ocurría en Marruecos donde casi todos los raperos criticaban a la clase política, pero nadie hacía alusión al rey a no ser que fuese metafóricamente[(96)]. El pueblo siempre aparece como víctima de una gran injusticia, privado de la soberanía y dignidad que le pertenecen por derecho.

4.2. La crítica de la represión y la brutalidad policial es una constante en todas las canciones. La policía aparece bajo el calificativo de "siervos del régimen" que reprimen, golpean e incluso asesinan al pueblo. En este contexto aparece la antítesis hablar-callar, se dice que ha llegado la hora de gritar con fuerza para romper el silencio impuesto por el Estado.

4.3. Otro tema que se repite mucho es el de la humillación y sufrimiento que soporta el pueblo (*ʕāyšīn ḏ-ḏəll*, *ḏāqu mən kēs lă-ʕḏēb*, *ʕāyšīn ki lə-klāb*, *nəfs ṣ-ṣūfṛāns*, *tʕīš hafəyya, ma lak-šʔīma, ʕammāl yhīnak*). Hay dos canciones en las que aparece la palabra zapato para hacer referencia a ese estado de humillación, y es que en la cultura árabe el zapato es símbolo de impureza y suciedad (*ndəssu bə-ṣ-ṣəbbāṭ*, *bi-yāxud bi-awsax gazma*).

4.4. Se dice que los países árabes son estados ricos, así se dice de Túnez que es *l-xaḍṛa* "la verde" y de Marruecos se mencionan todos sus recursos naturales: fosfatos, oro, caladeros de pesca, petróleo, etc... Luego se denuncia el hecho de que todas esas riquezas estén en manos de los gobernantes o que sean robadas impunemente. Igualmente se critica el generalizado fenómeno de la corrupción.

---

(96) Véase la canción 7wal nass [ḥwāl n-nās] del tangerino *Muslim*. En ella dice: *kŭnti ḥăžž wəlla məḥtāž w-lăw f-ṛāṣək tāž ṛāk fə-d-dŭnya ʕāyəm w-l-ĭyyām mwāž, la tḍŭnn ṛāk ʕăwwām wəlla ʕa-twəlli tʕūm mʕa d-dwām, mwāž hād l-ʕām ma ši fḥāl bāqi lă-ʕwām*. "ya seas un anciano, un indigente o aunque sobre tu cabeza haya una corona, por la vida vas nadando y los días son olas. No te creas que eres un nadador y que vas a estar siempre nadando, las olas de este año no son como las de otros años".

4.5. Se denuncia la farsa de los derechos y libertades que supuestamente garantizan las constituciones de estos países. Las leyes sólo se aplican para reprimir al pueblo. Igualmente son una farsa los partidos políticos que están siempre controlados por el poder.
4.6. En las letras de las canciones la religión ocupa un papel muy importante. Todos los raperos se declaran musulmanes creyentes y denuncian la persecución del Islam en sus propios países (*dīnak mustahdifīnu*, *lə-ḥnāš tḍṛăb f-ən-nsa l-mətḥăžžbīn*). Se denuncia también la hipocresía de gobernantes que se las dan de musulmanes (*d-daʕāṛa s-syāḥĭyya fi-bilād amīr l-muʔminīn*).
4.7. Mensaje de desesperación. Se dice que el pueblo está harto (*ʕăyyīna*) de vivir en esa situación (*nəfs l-ḥāl*, *nəfs l-mašākil*), que ya es la hora del cambio (*kifāya nōm*, *kifāya mōt*, *ṣāfi*), en definitiva se incita a la rebelión.
4.8. Gracias a redes sociales como Facebook o Twitter, los movimientos contestatarios han podido burlar la censura de los regímenes y llevar a cabo acciones coordinadas tales como manifestaciones o concentraciones(97). En Egipto por ejemplo, el Gobierno tuvo que suspender la conexión a Internet y la red de telefonía móvil para impedir la organización de los manifestantes. En lo que respecta al rap y a otras expresiones artísticas, es el espacio de la red el que ha permitido la difusión de sus mensajes revolucionarios. Podemos decir que el rap es el portavoz de una juventud árabe cuyas aspiraciones han sido frustradas por el autoritarismo de sus gobernantes, es el grito ahogado de aquellos que luchan por un cambio radical y tangible.

BIBLIOGRAFÍA

AGUADÉ, Jordi; “Un dialecte maʕqilien: le parler des Zʕīr au Maroc”. Aguadé, Jordi, Cressier, Patrice & Vicente, Ángeles (eds.), *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental. Dialectologie et histoire*: 141-150. Madrid-Zaragoza, Casa de Velázquez-Universidad de Zaragoza, 1998.

AGUADÉ, Jordi; “Notas acerca de los preverbios del imperfectivo en árabe dialectal magrebí”. *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 1 (1996), pp. 197-213.

AGIUS, Dionisius A. & HARRAK, Amir; “Auxiliary particles preceding the

(97) Cf. Gonzalez-Quijano, “Revueltas árabes en tiempos de transición digital”, p. 112.

imperfective aspect in Arabic dialects”. *Arabica* 34 (1987), pp. 164-180.

AQUILINA, Joseph; *Maltese linguistic surveys*. Malta, The University of Malta, 1976.

BOWEN, H.; “Baltadji”. *Encyclopédie de l’Islam* (vol. 6, pp. 1034-1035), Paris, Maisonneuve, 1960.

CHAABANE, N.; “La négation en arabe tunisien”. Chaker, Salem & Caubet, Dominique (eds.), *La négation en berbère et en arabe maghrébin*: 117-134. Paris, L’Harmattan, 1996.

CANTINEAU, Jean; *Cours de phonétique arabe. Suivi de notions générales de phonétique et phonologie*. Paris, 1960.

CORRIENTE, Federico; *A dictionary of Andalusi Arabic*. Leiden, Brill, 1997.

CORRIENTE, Federico; *A grammatical sketch of the Spanish Arabic dialect bundle*. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.

DURAND, Olivier; “L’arabo di Tunisi: note di dialettologia comparata”. Lancioni, Giuliano & Durand, Olivier (eds.), *Dirāsāt Aryūliyya. Studi in onore di Angelo Arioli:* 241-272. Roma, Nuova cultura, 2007.

GINTSBURG, Sarali; “Songs of social and political protest in Morocco: key themes and some linguistic aspects”. Leila Abu-Shams (ed.), *Actas del III congreso internacional de árabe marroquí. Estudio, enseñanza y aprendizaje*: 103-112. Vitoria-Gasteiz, Universidad del País Vasco, 2008.

GONZALEZ-QUIJANO, Yves; “Las revueltas árabes en tiempos de transición digital. Mitos y realidades”. *Nueva Sociedad* 235 (2011), pp. 110-121.

HENKIN, Roni; “The three faces of the Arabic participle in Negev Bedouin dialects: continuous, resultative, and evidential”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55 (1992), pp. 433-444.

HINDS, Martin & BADAWI, El-Said; *A dictionary of Egyptian Arabic (Arabic-English)*. Beirut, Librairie du Liban, 1986.

ISAKSSON, Bo; “The non-standard first person singular pronoun in the modern Arabic dialects”. *Zeitschrift für arabische Linguistik* 37 (1999), pp. 54-83.

KAMPFFMEYER, Georg; “Südarabisches (Beiträge zur Dialektologie des Arabischen. III)”. *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 54 (1900), pp. 621-660.

KAREEM, Mona; “Šabāb^{u} wa-fannānū Miṣr^{a} yaxtārūna r-rāp^{a} ṣawt^{an} li-ṯawra^{ti} 25 yanāyr”.*http://monakareem.blogspot.com/2011/03/25.html*

LAHDO, Ablahad; *The Arabic dialect of Tillo in the region of Siirt (South-eastern Turkey)*. Uppsala, Uppsala Universitet, 2009.

LAJMI, Dhouha; “Spécificités du dialecte sfaxien”. *Synergies Tunisie* 1 (2009), pp. 135-142.

MADOUNI, Jihane; “Les valeurs de la particule *ṛā* à Sidi-Bel-Abbès”. *MAS-GELLAS*, 5 (1993), pp. 123-136.

MARÇAIS, Philippe; *Esquisse grammaticale de l’arabe maghrébin*. Paris, Librairie d’Amérique et d’Orient, 1977.

MARÇAIS, William; *Textes arabes de Tanger. Transcription, traduction annotée, glossaire*. Paris, Imprimerie nationale, 1911.

MARÇAIS, William & JELLOULI, Farès; “Trois textes arabes d’El-Ḥâmma de Gabès (suite et fin)”. *Journal asiatique* juillet-septembre (1933), pp. 1-88.

MEOUAK, Mohamed & KOUICI, Nacera; “Argots, jargons et mots de passe dans l’arabe algérien. Notes linguistiques et sociologiques”. *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 5 (2000-2001), pp. 61-71.

OULD MOHAMED-BABA, Ahmed-Salem; “Los adverbios y locuciones temporales en los dialectos árabes modernos”. *Anaquel de Estudios Árabes* 16 (2005), pp. 193-200.

PRÉMARE, Alfred-Louis ; *Dictionnaire arabe-français. (Établi sur la base de fichiers, ouvrages, enquêtes, manuscrits, études et documents divers par A. L. de Prémare et collaborateurs).* Vols. 1-12. Paris, L’Harmattan, 1993-1999.

SHARP, Jeremy M.; “Egypt in transition”. *Congressional Research Service. Report for Congress* (18-11-2011), *www.crs.gov*

TAINE-CHEIKH, Catherine; “Deux macro-discriminants de la dialectologie arabe (la réalisation du *qâf* et des interdentales)”, *Matériaux arabes et sudarabiques (GELLAS)* 9 (2000), pp. 11-51.

TAINE-CHEIKH, Catherine; “Le(s) futur(s) en arabe. Réflexions pour une typologie”. *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 8 (2004), pp. 215-238.

TAINE-CHEIKH, Catherine; “Les altérations conditionnées des chuintantes et sifflantes dans les dialectes arabes”. *Comptes rendus duG.L.E.C.S.* 24-28 (1979-1984), pp. 413-435.

VICENTE, Ángeles; “Los fonemas interdentales en los dialectos árabes magrebíes”. *Al-Andalus Magreb* 7 (1999), pp. 317-333.

WOIDICH, Manfred & ZACK, Liesbeth; “The g/ğ-question in Egyptian Arabic revisited”, Al-Wer, Enam & De Jong, Rudolph (eds.), *Arabic dialectology: in honour of Clive Holes on the occasion of his sixtieth birthday*: 41-62. Leiden, Brill, 2009.

RESEÑAS

AL-QAZWĪNĪ. *El libro de las plantas. Sección primera: de árboles y arbustos (al-Qazwīnī, s. XIII)*. Estudio preliminar, traducción, notas e índices de Ingrid Bejarano Escanilla y Ana María Cabo González. Presentación de Emilio González Ferrín. En: Colección Al-Andalus y el Mediterráneo, nº 3-2011. Sevilla: Fénix Editora, 2011 [2012], 149 págs.

El presente libro es el estudio y traducción anotada de una de las partes de la *Cosmogonía* de al-Qazwīnī, el *Kitāb ˁağāˀib al-maḫlūqāt wa-ġarāˀib al-mawğūdāt*, obra compendio del saber y la ciencia medieval en lengua árabe. La parte trabajada es una de las dos en que se divide la botánica recogida en la obra de al-Qazwīnī (*an-naẓar aṯ-ṯānī fī n-nabāt*), el tratado de los árboles (*al-qism al-ˀawwal: aš-šağar*). Y el estudio viene avalado por dos especialistas acreditadas en variados aspectos de la ciencia medieval, las profesoras Bejarano y Cabo González. La primera, Ingrid Bejarano Escanilla, en el campo de la cosmografía ha trabajado primero con el andalusí Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī, sobre el que ha publicado *Abu Hamid el Granadino estudio de su obra cosmográfica Al-Muˁrib ˁan baˁd ˁayaˀib al-Maġrib*, Barcelona**:** Universitat de Barcelona, 1987, y varios artículos conexos, y a continuación con al-Qazwīnī, sobre el que ha publicado "Algunas creencias sobre plantas y animales recogidas por el cosmógrafo al-Qazwīnī (Siglo XIII) en su Diccionario Botánico" en *Revista de Filologia de la Universidad de la Laguna*. 17 (1999) 137-151 y ha dirigido sobre el tema las tesis de José Durán Velasco, *Los climas sexto y séptimo en la Geografía de al-Qazwīnī*, leída en la Universidad de Sevilla, Departamento de Filologías Integradas, en 2006, y la de Juan Carrillo Baena *Traducción, estudio y análisis de las fuentes del tratado-diccionario zoológico de al-Qazwīnī (siglo XIII)* en 2010. La segunda, Ana María Cabo González, se ha especializado en textos de la disciplina medieval de materia médica que incorporan conocimientos tanto de botánica como de zoología y mineralogía, concretamente en la obra del

malagueño Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ǧāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġdiya*, de la que ha ido publicando pacientemente la edición y traducción anotada de los capítulos correspondientes a las letras *sīn*, *šīn*, *ṣād*, *ḍād*, *ṭāʾ*, *ẓāʾ* y *ʿayn* en diversas entregas como Ibn al-Bayṭār: *Kitāb al-Ŷāmiʿ (Letras Sīn a Ḍād)*. Introducción, edición, traducción, estudio botánico e índices por Ana María Cabo González. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2000, o Ibn al-Bayṭār al-Malaqī: *Kitāb al-ŷāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-agḏiya. Colección de medicamentos y alimentos*. Introducción, edición crítica, traducción e índices de las letras ṣād y ḍād por Ana María Cabo González. Sevilla: Megablum, 2002, y los artículos sucesivos en esta misma revista *al-Andalus-Magreb* que ha ido titulando "Una experiencia en el aula: Edición y traducción del *Kitāb al-Ŷāmiʿ* de Ibn al-Bayṭār", donde el capítulo de la *ṭāʾ* (1ª parte) se encuentra en *AAM* 16 (2009) 45-87, el de la *ṭāʾ* (2ª parte) en *AAM* 17 (2010) 39-76, el de la *ẓāʾ* y la *ʿayn* (1ª parte) en *AAM* 18 (2011) 65-96, y en este mismo nº de *AAM* 19 (2012) se publica la 2ª parte de la *ʿayn*.

Con avales tales era de esperar un trabajo de gran calidad, y, en efecto, lo es, no defrauda las expectativas. Un estudio preliminar sobre la vida y la obra de al-Qazwīnī expone con claridad y precisión circunstancias de su biografía y su dedicación a la ciencia, el carácter de síntesis recopilativa de los dos tratados suyos que nos han llegado, que son la obra geográfica titulada *Kitāb āṯār al-bilād wa-aḫbār al-ʿibād* "El libro de los vestigios de los países y las noticias de los siervos (de Dios)", y la obra cosmogónica titulada *Kitāb ʿaǧāʾib al-maḫlūqāt wa-ġarāʾib al-mawǧūdāt* "El libro de las maravillas de lo creado y los prodigios de lo existente". Es de este último libro del que Ingrid Bejarano y Ana Cabo han publicado la sección de la botánica que trata de los árboles y arbustos.

Está estructurado el texto en forma de glosario alfabético según el orden habitual del alifato. Cada artículo está encabezado por el nombre de la especie botánica que se estudia, haciendo un total de 66 especies arbóreas, de las que se da una somera descripción del aspecto y del hábitat y se pasa a referir de manera general las más importantes de sus propiedades médicas, citando a Avicena o a Rāzī, aspectos curiosos o maravillosos de su cultivo y, cuando la hay, se refiere alguna anécdota a propósito.

Completan el volumen tres útiles índices, de entradas léxicas árabes, de fitónimos vernáculos españoles y de taxones en el sistema binomial, a los que sigue una cuidada y bien selecionada bibliografía.

La traducción que han hecho Bejarano y Cabo es rigurosa y exacta y han

tenido el buen criterio de acompañar cada traducción de un fitónimo con la identificación de su especie mediante el nombre del taxon en la nomenclatura binomial botánica. Esto es lo que debería hacerse siempre, tanto en botánica como en zoología, pues de otro modo las traducciones son aproximaciones inexactas. Con la nomenclatura binomial se acierta o se yerra, pero no quedan las cosas en la brumosa indefinición de la ambivalencia. Así es como podemos decir con plena seguridad que el libro de Cabo y Bejarano está bien traducido. Sus identificaciones son exactas y, si en algún caso no lo fuesen, se podrá discutir sobre la base de las especies con su identificación precisa. Por ejemplo, se puede discrepar y considerar arriesgada la identificación de *ˁafṣ* (nº 40), una especie del género *Quercus* productora de agallas, con el quejigo español, *Quercus faginea* Lam., porque es un endemismo occidental que, desde Portugal, por las dos orillas norte y sur del Mediterráneo no llega hacia el Oriente más allá de Italia o Tripolitania, de manera que un persa como Qazwīnī con *ˁafṣ* debería estarse refiriendo a algún otro *Quercus* de su zona. Quizá lo más probable es que fuera *Q. infectoria* G. Olivier “roble de agallas”, que se da en todo el Levante, desde Grecia y el Egeo hasta Irán, y es conocido como productor de las afamadas agallas curtientes levantinas. Otro ejemplo, en la nota 15 se reproduce una afirmación de Dietrich, a propósito del fitónimo *yaqṭīn*, en el sentido de que las calabazas *Cucurbita maxima* Duchesne, *Cucurbita pepo* L. y *Lagenaria vulgaris* Ser. eran americanas y por tanto no podían ser el *yaqṭīn.* Pero la calabaza vinatera, *Lagenaria vulgaris* Ser. [= *Lagenaria siceraria* (Molina) Standl.], no es de las americanas, es la calabaza de los antiguos, por lo que bien podía haberse traducido tranquilamente “hojas de calabaza vinatera” en vez de “hojas de cucurbitácea”.

Ahora bien, este trabajo tiene una limitación, que es la de la fuente utilizada. Desde 1849, en que Wüstenfeld editó en Gotinga estas *ˁAǧāˀib al-maḫlūqāt* que llamó *Kosmographie*, hasta hoy no se ha vuelto a intentar una edición crítica que restablezca el texto con las suficientes garantías de autenticidad. Se han hecho reediciones, o ediciones resumidas. Y así es como circulan por ahí numerosas ediciones poco fidedignas, sin notas ni aparato crítico que valga, alguna de las cuales las autoras han utilizado y contrastado con la de Wüstenfeld, pero esto no soluciona los problemas de errores de lectura que la edición alemana acarreaba, sino que, a veces ha introducido alguno nuevo. El texto traducido por las profesoras Bejarano y Cabo corresponde a las páginas 245-270 de la edición de Wüstenfeld y del cotejo con ellas surgen las

apostillas que a continuación se relacionan.

En la página 56 del libro, hablando de la higuera (nº 14) se ha producido uno de estos errores achacables a la edición alemana: Se habla de aplicar en forma de gotas sobre una picadura para que el veneno no se extienda “la parte tierna” (لين Wüst. pág. ٢٥١ lín. 16) de la higuera, pero si Wüstenfeld hubiera impreso (لبن), “la leche” de la higuera, habría permitido traducirlo por su savia.

Otro error atribuíble a la edición de Wüstenfeld es haber escrito trabucando los diacríticos يجدف (Wüst. pág. ٢٥٢ lín. 27) “remar” en lugar de يخذف “dejar caer”, haciendo traducir cosas como que se hagan remos con las ramas del ricino, en lugar de que las ramas del ricino dejen caer las semillas, cuando el ricino lo que tiene son unas varas de lo más endeble y fofo, con las que es imposible remar.

Hay veces en que las traductoras han acertado corrigiendo a Wüstenfeld, como en la página 109, que traducen “vino” (خمر) con toda razón, en lugar del color rojo (أحمر Wüst. pág. ٢٦٤ lín. 6) que figura en la edición alemana. Otras veces es muy difícil saber si han acertado o no, como cuando, hablando de unas prácticas mágicas para evitar que las vides críen gusanos, se recomienda cortar los sarmientos con una hoz untada en “sangre de lagarto o de rana”, como traducen Bejarano y Cabo, pág. 108, pero Wüstenfeld, pág. ٢٦٣ lín. 19, lo que tenía impreso era “sangre de oso (دب) o rana” y en otras ediciones, como la de Beirut 2000, pág. 220 trae “sangre de rana o de chacal (ذئب)”. El haber puesto lagarto (ضب) parece más coherente con la rana, otro animal pequeño que come invertebrados, pero al tratarse de magia aquí la lógica no tiene mucho sitio, habría que ver, en todo caso, qué decía en las fuentes de al-Qazwīnī. Y en alguna otra ocasión creo que tenía razón Wüstenfeld y la corrección no es pertinente, como cuando se dice, hablando del castaño, *šāhballūṭ* (pág. 81, n. 122) que, aunque en la edición antigua pusiera que es un árbol que se encuentra en Siria y en Ārrān (آران), prefieren la lectura de la edición de El Cairo (إيران), Irán. Pero parece un anacronismo meter aquí el nombre que lleva Persia desde 1935, más adecuado es mantener la lectura *Ārrān*, que era el nombre que recibía en árabe la zona del actual Azerbaiyán durante buena parte de la Edad Media.

Hay algún caso de “falsos amigos” entre el árabe andalusí y el oriental, como cuando se traduce *ǧummār* por “palmito” (pág. 124) en lugar de “cogollo de palmera”, que era su significado primero, lo que pasa es que en el árabe andalusí se empleó, igual que el fitónimo *dūm*, para una planta nueva que no existe en Oriente, el “palmito”, *Chamaerops humilis* L. Algo parecido ocurre

con la traducción de *iğğāṣ* (nº 4) como “peral”, *Pyrus communis* L., en lugar de “ciruelo”, *Prunus domestica* L. “ciruelas”, máxime cuando el peral viene mencionado más adelante con el fitónimo *kummaṯrà* (nº 54). En el mismo saco entra la traducción “platanero” dada a *dulb* en la pág. 32. Otras traducciones que podrían haberse afinado más son la de “ascárides” por *ḥabb al-qarʕ*, en realidad los ascárides son nematodos, las lombrices filiformes, mientras que los llamados *ḥabb al-qarʕ* son los “cucurbitinos”, los anillos de platelmintos como *Taenia solium* L. que se expulsan por el recto y que tienen la forma plana de las semillas de la calabaza vinatera. También en los nombres de las enfermedades hubiera sido más apropiado traducir *ǧarab al-ʕayn* por “tracoma” que no la traducción servil “sarna de los ojos” (pág. 36), o *zurq al-aṭfāl* mejor “glaucoma congénito” que “ceguera infantil”.

Pero todas estas apostillas pueden hacerse precisamente porque el libro está muy bien hecho. Está todo el material perfectamente documentado, no falta en ningún caso la identificación botánica exacta y el aparato crítico es impresionante.

Significa este libro una valiosa aportación al conocimiento de las contribuciones en lengua árabe a la historia de la ciencia, además de un ejemplo de traducción adecuada de textos científicos.

Ahora quedamos todos esperando a que con el mismo rigor y el mismo acierto las autoras tengan a bien acometer la empresa de traducir el segundo tratado de la botánica (القسم الثاني من النبات) de al-Qazwīnī, el de las plantas no arbóreas (في النجوم).

Joaquín Bustamante Costa
Universidad de Cádiz

HERRERO MUÑOZ-COBO, Bárbara. *Las lenguas orales. Claves glosodidácticas*. Bern: Peter Lang, 2011, 183 págs.

La profesora de la Universidad de Almería, Bárbara Herrero Muñoz-Cobo, autora del primer libro de sociolingüística árabe escrito en español[1], nos ofrece en esta ocasión un nuevo trabajo, el cual constituye, sin ninguna duda, una

6 HERRERO MUÑOZ-COBO, Bárbara. 1996. *El árabe marroquí: aproximación sociolingüística*. Almería, Universidad de Almería.

contribución a la didáctica de la lengua árabe en general, y marroquí en particular, en nuestro país. Su libro está dividido en cinco capítulos que se completan con un apéndice y una bibliografía.

En el primer capítulo, la autora nos explica el porqué de la glosodidáctica de la oralidad. Se esgrimen causas como la globalización o el reto de las nuevas tecnologías, indicando que "son necesarias obras como ésta encaminadas a guiar a los profesores en momentos de cambio en los que a veces, interpretamos como amenazas lo que, en realidad, pueden ser ventajas para la enseñanza en general, para la glosodidáctica o enseñanza de lenguas en particular" (p. 16). Esto, unido a la presencia de ciudadanos inmigrantes, ofrece mucho más ventajas para el aprendizaje de la lengua oral que antes, entre otras, el hecho de no tener que desplazarse al país de donde es autóctona. Nuestra universidad tendría que seguir avanzando para adaptarse a los nuevos tiempos, valorando aún más la docencia, insistiendo en la formación pedagógica, la coordinación de los profesores para que los contenidos no se repitan en los programas, etc. Los nuevos estudios de grado inciden tanto en el trabajo en grupo como en la autonomía del propio alumno que va perfilando su itinerario. Partiendo de estas premisas, Herrero pretende centrarse "en la enseñanza de las lenguas orales como lengua extranjera" (p. 28), exponiendo "el abanico de factores que configuran una competencia lingüística integrada y de definir también algunas de las pautas metodológicas, no sólo cognitivas sino también psico y socio-pedagógicas, que nos ayudarán a conseguir que los alumnos la adquieran" (p. 29). Y además, puntualiza que este libro está orientado hacia todas las lenguas orales de forma general, y al árabe marroquí en particular. Para su elaboración, se ha servido –como dice ella– del "trabajo de campo" (p. 32) llevado a cabo en clase, de sus conversaciones con colegas y de su experiencia como alumna de lenguas orales como el bereber, el quechua, el wolof, el swahili y el árabe marroquí. Nos parece interesante que se mencione que estas lenguas no tienen literatura escrita, lo cual significa que sí la tienen oral: cuentos, proverbios, leyendas, poesía… Pensamos que convendría haberse dicho que en el caso del árabe marroquí, aunque al ser lengua oral y no poseer una grafía normalizada, sí se cuenta con un repertorio de literatura escrita en época actual que, poco a poco se va abriendo paso en la sociedad marroquí, tomándose conciencia de la

importancia de la lengua materna en el sistema educativo en concreto[2]. El estudio de la lengua oral, irá acompañado por otras disciplinas como la psicolingüística, la dialectología, la sociolingüística, la pragmática, la etnolingüística o la glosodidáctica (p. 36) y, además, de los aspectos socio-culturales, que ayudarán al alumno a "evitar los malentendidos" (p. 35). Herrero hace un repaso por los distintos métodos empleados (audiolingual, gramatical-traducción, directo, comunicativo o relacional), advirtiendo acertadamente que "los supuestos metodológicos pueden provenir de cualquier subdisciplina siempre que se adecúen a los objetivos, al alumno y a las características de la lengua que se va a enseñar" (p. 38).

El segundo de los capítulos está dedicado a reflexionar sobre las características generales y las implicaciones didácticas de las lenguas orales. La primera observación de la autora es qué variedad de la lengua oral habría que tomar como base, para lo cual propone en primer lugar partir de "cómo se habla en realidad" (p. 44) en "el grupo con el que se pretende que el alumno se comunique" (p. 45). Los niveles de aprendizaje en los que la autora divide el estudio de la lengua oral son: iniciación (nivel 1), intermedio (nivel 2) y nivel superior (nivel 3), prefiriendo esta denominación a la empleada en el Marco Común Europeo de Referencia, es decir, nivel básico (A1y A2), intermedio (B1 y B2) y avanzado (C1 y C2) (p. 46). Para la escritura, recomienda que se emplee en un principio la transcripción, aunque sí reconoce que "para un alumno que haya estudiado árabe clásico es más interesante que emplee la grafía árabe para no despojar a la lengua de su soporte natural" (p. 52). Sobre la transcripción puntualiza además que es conveniente "no perder de vista el carácter no orto-gráfico (sic) de la transcripción y mostrar flexibilidad e incluso, llegado el caso, permitir que el alumno recurra a su propio sistema". No podemos dejar de observar en este asunto, que aunque estamos de acuerdo en lo expuesto por Herrero, creemos que es de gran ayuda al alumno conocer las pocas reglas

---

2 A modo de ejemplo, citaremos estas dos novelas: Murād ʕAlamī. *ar-Raḥīl. Demʕa msāfṛaOut*. ar-Ribāṭ, Dār Abī Raqrāq li-ṭ-Ṭabʕa wa-n-Našr, 2012; y ʕAzīz ar-Regrāgi. *Ḥayḥāt al-bāša*. ar-Ribāṭ, Maṭbaʕa Rabāṭ Nēt Mārōc, 2007. También los relatos cortos de Yūsef Amīn al-ʕAlamī, *Taqarqīb an-nāb*. Ṭanğa, Xbāṛ Blādna, 2007; la poesía popular (*zéjel*) de poetas como Mourad Kadiri o Ahmed Lemsyeh; y las traducciones de obras literarias europeas que está llevando a cabo el profesor Abderrahim Youssi. Entre éstas, destacamos la traducción de *Elprincipito* de Saint Exupéry. (الأمير الصغيّر). Traducción de Abderrahim Youssi. Éditions Aïni Bennaï, Casablanca, 2007).

fonéticas de la lengua oral para saber cuál es la composición silábica, y por consiguiente, la situación correcta de las vocales, lo cual le ayudará aún más en la pronunciación. Entre las características de las lenguas orales, la autora presenta tres tendencias que son importantes a tener en cuenta: la claridad, el énfasis y la economía. Estos aspectos deben de tenerse en cuenta a la hora de elaborar ejercicios, ofreciéndonos bastantes enunciados de éstos que podemos emplear en el aula. A estas líneas, se añaden otras derivadas de ellas como la dialógica, el lenguaje no verbal o el carácter redundante. Las competencias son un factor relevante en el libro, las cuales reflejan, entre otros aspectos, que la lengua oral "ha de adecuarse al contexto en detrimento, a veces, de la corrección gramatical, de la riqueza léxica y mostrando mayor nivel de redundancia" (p. 77).

El capítulo tercero desarrolla los contenidos declarativos y sus estrategias docentes. Los primeros están compuestos por "facetas distintas pero complementarias": lingüística, sociolingüística, pragmática y etnolingüística (p. 81). De especial interés en este capítulo para el docente es la presentación de estrategias dirigidas al uso de la transcripción, la pronunciación, el léxico, los contenidos sociolingüísticos, los pragmáticos y etnolingüísticos, todas ellas acompañadas de propuestas de ejercicios.

El penúltimo capítulo aborda contenidos procedimentales y sus estrategias docentes cognitivas y psicopedagógicas con la finalidad de "crear un ambiente propicio para el aprendizaje dando muestras de flexibilidad, de control sobre la marcha de la clase, sobre la materia impartida y sobre uno mismo" (p. 107). Entre las estrategias que presenta, para el árabe marroquí, nos parece acertada la que persigue que los alumnos conozcan su "situación diglósica", viendo "el contraste entre las dos variedades y extraigan las reglas de transformación". De esta forma se relacionan dos registros del árabe y se sitúa al alumno en el contexto social árabe. Otras estrategias son la búsqueda de "asimetrías" entre la lengua materna del alumno y la que aprende, la capacidad de deducción o la creación de un ambiente bueno en clase para despejar "la ansiedad comunicativa que es uno de los mayores escollos con los que nos encontramos a la hora de enseñar estas lenguas" (p. 125). En lo que se refiere al profesor, nos parece acertado la reflexión que hace Herrero sobre la buena pronunciación de la lengua que enseña y que debe de tener confianza en sus propias destrezas, demostrándolo ante los alumnos, lo cual les dará mayor confianza (p. 143). Y todo ello, mediante la propuesta de interesantes y abundantes enunciados de

posibles ejercicios que se pueden desarrollar en clase.

El último capítulo comprende unas consideraciones finales entre las que están: la cualidades de un glosodidacta: "flexible y dinámico" (149), "dominar el discurso oral en todas sus facetas" (p. 151), dominio de los recursos o la integración de diferentes enfoques metodológicos, combinando distintas actividades y soportes.

Por último, el apéndice recoge varios contenidos entre los que están: las funciones comunicativas básicas, los marcadores del discurso, los culturemas, el soporte icónico, una propuesta de programación, el protocolo docente y referencias bibliográficas de la autora.

A modo de conclusión, diremos que esta obra viene a contribuir a la didáctica de las lenguas orales en general y del árabe marroquí en particular y supone una aportación importantísima a la didáctica de este registro del árabe en nuestras universidades. Se une además a los esfuerzos que últimamente se están haciendo en España para que la enseñanza de la lengua árabe en nuestros planes de estudio incorpore las últimas propuestas a nivel mundial y nacional que se están poniendo en práctica y que están dando muy buenos resultados[3].

Francisco Moscoso García
Universidad Autónoma de Madrid

ZARROUK, Mourad. *Los traductores de España en Marruecos [1859-1939]*. En: *Colección Alborán*. Barcelona: Bellaterra, 2009, 269 págs.

Lo primero que salta a la vista en este libro es el intervalo de tiempo elegido para hacer un recorrido por la labor de los traductores e intérpretes de nuestro país en Marruecos. Creo que no podemos pasar por alto el significado que tiene. Al contrario que España, Francia ya tenía tradición de tener truchimanes, ya que había estado en Egipto y estaba presente en Argelia desde hacía más de veinte años cuando los españoles se enfrentan en la conocida "guerra de África" con Marruecos, la cual termina con la ocupación de Tetuán

---

3 Véanse las actas del primer congreso celebrado en Casa Árabe (sede de Madrid): *Enseñanza y aprendizaje de la lengua árabe*. *Arabele 2009*. Victoria Aguilar, Luis Miguel Pérez Cañada, Paula Santillán Grimm (eds.) Murcia, Universidad de Murcia, 2010.

durante dos años. Hasta entonces, España no había apostado abiertamente por formar a truchimanes y se valía, salvo excepciones, de judíos marroquíes que conocían el español y vivían en Tánger o Tetuán. De esta comunidad habla el autor en el apartado dedicado a Rinaldy (pp. 33-39). Hubo algunos intentos por formar a truchimanes españoles a finales del siglo XVIII y principios del XIX encabezados por el P. Patricio de la Torre, quien viajó a Marruecos con dos de sus discípulos, Manuel Bacas Merino y Juan de Arce y Morís, con la finalidad de estudiar árabe clásico y marroquí. Permanecieron la mayor parte de los casi cuatro años que duró la estancia, aunque el agustino se fue antes, en Tánger. Sabemos también que en 1800, a petición del cónsul de Tánger, llegaron a esta ciudad dos franciscanos para aprender árabe, José Cordero de la Santísima Cruz y Pedro Martín del Rosario. Este último se quedó casi treinta años en Tánger ejerciendo labores de traductor e intérprete. También sabemos que entre 1800 y 1806, funcionó una escuela de árabe en el consulado de esta ciudad en donde estudiaron estos dos frailes. Pero todas estas iniciativas fueron abortadas, ya por el desinterés del gobierno español, ya por las convulsiones políticas que vive España desde la guerra de la Independencia hasta mediados del siglo[4]. Y la segunda fecha, 1939, coincide con el final de la República, durante la cual se funda el Centro de Estudios Marroquíes en Tetuán, inaugurado en 1938 y abierto hasta la independencia de Marruecos en 1956. Es el final de un período, durante el cual se ha ido tomando conciencia poco a poco de la necesidad de formar a traductores e intérpretes, y que culmina con la apuesta del gobierno español, de una forma comprometida e institucional, por la formación de estos profesionales y su regulación administrativa.

Zarrouk divide el libro en dos partes. La primera de ellas coincide con la etapa precolonial (1859-1912) y la segunda con el Protectorado (1912-1939). En ambas se analiza con detenimiento, y un preciso estudio histórico de toda esta época, la labor ejercida por los traductores e intérpretes que jugaron un papel en los momentos más importantes de las relaciones hispano-marroquíes. La intención del autor queda clara en la introducción: dar a conocer un episodio de las relaciones hispano-marroquíes y contribuir a la historia de la traducción. La lectura de sus páginas y el estudio pormenorizado de la labor de los truchimanes

[4] Cf. Moscoso García, F. 2008. “El estudio del árabe marroquí en España durante el siglo XIX. La obra de Manuel Bacas Merino”. En: *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos* 57 (2008), pp. 269-293.

nos va mostrando paso a paso cómo estos profesionales van consolidando su figura. El arabismo universitario español dedicó poca atención al africanismo, ya que tenía "una orientación andalusista" (p. 13), y así lo pone de manifiesto García Gómez en su prólogo al *Sketch*[5]: "Antaño fueron los «africanistas», que entre nosotros no dieron gran cosa de sí para la gran ciencia (quisiera salvar con el símbolo del benemérito P. Lerchundi lo que entre ellos hubo de bueno). El fin del «colonialismo» ha dado al traste con este movimiento, que en general no rebasó la diferencia en otros tiempos existente entre la filología latina de las Universidades y el latín de los Seminarios diocesanos".

En la primera parte, se analiza sobre todo la labor de Aníbal Rinaldy, un damasceno que trabajó en la Legación de España en Jerusalén, participó en la guerra de Tetuán y continuó su labor, excepto por un intervalo de tiempo después de la guerra, hasta su jubilación en 1893. Este truchimán, demostró con su carrera, acuñada con su experiencia a lo largo de los años que sirvió a España, "que era un intérprete diplomático o un diplomático intérprete de gran calibre" (p. 88). De sus actuaciones a lo largo de estos años, es interesante destacar, y el investigador lo pone de manifiesto no sólo con Rinaldy, sino con otros truchimanes, que el uso del árabe clásico, en su registro antiguo, era un arma preciada por los sultanes marroquíes en las negociaciones, ya que se conseguía, empleando tantas figuras estilísticas, retrasarlas o intentar conseguir victorias diplomáticas. Otras veces, se hacía creer a los españoles lo contrario de lo que realmente sucedía, lo cual provocó en Rinaldy, al principio de su carrera, un cierto entusiasmo ingenuo. Y por otro lado, la desconfianza de los españoles hacia los intérpretes, ya que no se fiaban de lo que interpretaban o porque podían vender información a otros países o al propio sultán, pero también porque no le daban valor a la lengua de Marruecos, como intentó hacer ver Rinaldy en algún momento. Poco a poco, las cosas van cambiando y en 1883 se piensa en crear "una carrera de intérpretes especial para Marruecos" (p. 73), aunque esta idea no se llevará a la práctica, lo truchimanes siguieron estando mal pagados y poco aprovechados en lo que a su labor se refiere y a las posibilidades diplomáticas que podían desarrollar, lo cual hizo que algunos abandonaran. Probablemente, también sufrieron los recelos de los cónsules, ya

5 Cf. Corriente Córdoba, F. 1977. *A Gramatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Dirección General de Relaciones Culturales, p. XI.

que podían hacerles sombra. La Conferencia de Algeciras, puso de manifiesto que España tenía que hacerse con truchimanes para hacer frente a la llegada del Protectorado. Merry "allanó el camino al funcionamiento del servicio de traducción del Protectorado" (p. 109).

La segunda parte está dedicada al período del Protectorado. En esta época, los intérpretes dependían de una Sección Civil que a su vez estaba supeditada a la Oficina de Marruecos, creada por el dictador Primo de Rivera en 1924. En esta etapa, en la que se va perfilando mejor la figura del truchimán mediante categorías, discriminatorias con quien no era de origen español, y exámenes, destacaron Reginaldo Ruiz Orsatti y Clemente Cerdeira. En 1917, los que eran funcionarios de carrera, pidieron la creación de un colegio de intérpretes tal como contemplaba la ley orgánica de 1900, e igualmente la de 1883. La de principios del XX, "establecía una diferencia clara entre el Servicio de Interpretación de Lenguas del Ministerio de Estado y la carrera de intérpretes en el Extranjero" (p. 138). De esta época, data la Academia de Árabe y Bereber cuyo subdirector fue Cerdeira, quien había hecho una estancia en el *Institut des Hautes Études Marocaines* de Rabat y pidió a la administración que se imitara el proceder de los franceses, pero sus peticiones no tuvieron eco y la Academia fue un fracaso, lo que obligaba a enviar a los futuros intérpretes para que se formaran en Oriente. En 1929, la carrera de intérpretes desaparece y en su lugar surge el Servicio de Interpretación de Árabe y Bereber que eliminaba el derecho de éstos a acceder a la carrera consular, aunque les fue restituido a comienzos de la República. En 1935 aparece un proyecto de reglamento, que se vio malogrado por la guerra civil, cuya novedad más destacada fue la distinción que se hacía entre el traductor y el intérprete. En este período destacó una figura histórica y crucial en los inicios del Protectorado español, y hasta 1925, fecha de su muerte, se trata de Raisuni, quien "mantenía cordiales relaciones" (p. 171) con los intérpretes españoles, al contrario que con los militares. Dos fueron los intérpretes que trataron con él, Ruiz Orsatti y Cerdeira. A éste último, se llegó a acusar de traidor por exponer sus opiniones ante la administración española. Pero como bien señala Zarrouk, las entrevistas que éstos mantuvieron con él fueron "una ocasión para poner a prueba sus conocimientos lingüísticos" y "adquirir reflejos valiosísimos en lo que se refiere a las interminables batallas semánticas entre Raisuni y sus interlocutores" (p. 176). También cabe destacar en este período la función de espías que tuvieron algunos traductores e intérpretes –fue el caso de Cerdeira–, ya que se les pedía que informaran sobre

lo que oían o publicaban, especialmente en una época en la que el nacionalismo comenzaba a manifestarse y llegaban además las ideas panarabistas de Oriente.

El libro acaba con un epílogo dedicado a Reginaldo Ruiz Orsatti, Emilio Álvarez Sanz y Tubau –estos dos truchimanes siguieron trabajando para el régimen franquista y murieron en 1945–, Francisco Limiñana –que sirvió al franquismo como cónsul en Orán y más tarde embajador en Arabia Saudí, muriendo en 1977– y Clemente Cerdeira –quien se distinguió por su fidelidad al republicanismo hasta su muerte en 1941, siendo denostado y descalificado como traductor e intérprete de árabe por sus enemigos franquistas, incluido el insigne Miguel Asín Palacios.

Los objetivos que perseguía el autor de este libro han quedado bien cumplidos. Se trata de un trabajo bastante exhaustivo, en el que Zarrouk ha hecho una interesante exposición sobre la historia de la traducción en España en el período señalado. Destaca también la precisión y la claridad con la que ha situado a los traductores objeto de estudio en el contexto histórico en el que desarrollaron su labor. No podemos sino elogiar la labor tan encomiable que el investigador ha llevado a cabo. Su libro es, sin ninguna duda, una obra de referencia para los estudios históricos de la traducción.

Francisco Moscoso García
Universidad Autónoma de Madrid